BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1970 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. MAURO RUBIO REPULLÉS, *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. LORENZO TURRADO Y TURRADO, *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JUAN SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. ISIDORO RODRÍGUEZ, O. F. M., *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras;* Dr. JOSÉ RIESCO, *Decano adjunto de la Sección de Filosofía;* Dra. ANUNCIACIÓN FEBRERO LORENZO, *Decano adjunto de la Sección de Ciencias de la Educación;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano adjunto de Ciencias Sociales;* Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* Dr. CASIANO FLORISTÁN, *Director del Instituto Superior de Pastoral.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466
MADRID • MCMLXX

MARÍA EN LA PATRÍSTICA DE LOS SIGLOS I Y II

POR
JOSE ANTONIO DE ALDAMA, S. I.

BIBLIOTECA de TEOLOGIA
JESUITAS
CHILE

233.1
A357
c.1

TEOLOGADO S. J.
Chile T-2492

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXX

IMPRIMI POTEST: A. MUÑOZ PRIEGO, S. I., PRAEP. PROV. BAETICAE. IMPRIMATUR: E. CASARES, VIC. GENERALIS; A. MORCILLO, SUBSTITUTUS. GRANATAE, 27 DECEMBRIS 1969

Depósito legal M 7323-1970

Impreso en España. Printed in Spain

Beatissimo Patri Paulo PP. VI
Mariam Matrem Ecclesiae proclamanti
eiusque exemplum christiano populo proponenti,
in quinquagesimo Sacerdotii anniversario
devote ac reverenter.

INDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO IX

SIGLAS XI

FUENTES XIII

INTRODUCCIÓN 3

CAPÍTULOS:

1. Los elementos mariológicos de la primera predicación de la Iglesia 7
2. Las primeras desviaciones heterodoxas 33
3. La verdad de la maternidad de María 63
4. La concepción virginal 81
5. El testimonio de las profecías 103
6. El Espíritu Santo y el Verbo en la exégesis de Lc 1,35 140
7. Concepción virginal y filiación divina 167
8. El parto virginal 189
9. La virginidad perpetua 225
10. La maternidad divina 248
11. Eva-María 264
12. En los albores de la doctrina sobre la maternidad espiritual 300
13. La santidad de la Virgen María 318
14. En los orígenes del culto a María 357

CONCLUSIÓN 367

INDICE BÍBLICO 373

INDICE DE FUENTES 374

INDICE ONOMÁSTICO 378

PROLOGO

LAS circunstancias históricas especiales en que se comenzó la composición de este libro, hace casi un decenio, y las que han ido difiriendo después su terminación, contribuyen hoy a que su publicación sea para mí un objeto de redoblada gratitud al Señor.

Esas mismas circunstancias históricas de aquellos primeros momentos hicieron que pudiera encontrar sin dificultad los materiales, no pocos ni fácilmente asequibles, que me eran necesarios para el estudio del tema y para la redacción de estas páginas, en la inolvidable biblioteca del Colegio de la Compañía de Jesús en Eegenhoven (Bélgica), tan rica en fondos teológicos como en facilidades para el investigador.

Al recordarlo hoy, es un deber de justicia y de amistad agradecer al R. P. Charles Martin, bibliotecario, sus amabilidades y sus consejos.

Granada, Facultad de Teología, 5 de enero de 1970.

EL AUTOR.

SIGLAS

Ang.	Angelicum.
AntChr.	Antike und Christentum.
AnSTarr.	Analecta Sacra Tarraconensia.
BAC.	Biblioteca de Autores Cristianos.
Bibl.	Biblica.
BibZt.	Biblische Zeitschrift.
BullThAncMéd.	Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale.
ByzZt.	Byzantinische Zeitschrift.
CApol.	Corpus Apologetarum Christianorum.
CathBiblQt.	Catholic Biblical Quarterly.
CC.	Corpus Christianorum.
CSEL.	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
CollTheol.	Collectanea Theologica.
DAFC.	Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.
DBS.	Dictionnaire de la Bible (Supplement).
DTC.	Dictionnaire de Théologie Catholique.
DivThFr.	Divus Thomas (Freiburg).
EDoc.	Euntes Docete.
EncCatt.	Enciclopedia Cattolica.
EphMar.	Ephemerides Mariologicae.
EphThLov.	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EstEcl.	Estudios Eclesiásticos.
EstMar.	Estudios Marianos.
EtMar.	Études Mariales.
FlPatr.	Florilegium Patristicum.
FreibZtPhTh.	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.
GCS.	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller.
Greg.	Gregorianum.
JBLit.	Journal of Biblical Literature.
JThSt.	Journal of Theological Studies.
LfTK.	Lexikon für Theologie und Kirche.
NouvRevMar.	Nouvelle Revue Mariale.
NouvRevTh.	Nouvelle Revue Théologique.
NTSt.	New Testament Studies.
OrChrAn.	Orientalia Christiana Analecta.
OrChrPer.	Orientalia Christiana Periodica.
PG.	Patrologia Graeca (Migne).
PL.	Patrologia Latina (Migne).
PO.	Patrologia Orientalis.
RAC.	Reallexikon für Antike und Christentum.
RechScRel.	Recherches de Science Religieuse.
RechThAncMéd.	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale.
RevArchéol.	Revue d'Archéologie.
RevBibl.	Revue Biblique.
RevEspT.	Revista Española de Teología.
RevHistEccl.	Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RevOrChr.	Revue de l'Orient Chrétien.
RevQumr.	Revue de Qumrân.

RivArchCr......	Rivista di Archeologia Cristiana.
SC.............	Sources Chrétiennes.
ScCatt..........	Scuola Cattolica.
StTh............	Studia Theologica.
ThLZt..........	Theologische Literatur Zeitung.
ThQtSchr.......	Theologische Quartalschrift.
ThStud.........	Theological Studies.
ThZt...........	Theologische Zeitschrift.
TU.............	Texte und Untersuchungen.
VigChr.........	Vigiliae Christianae.
ZtfWissTh......	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
ZtkTh..........	Zeitschrift für katholische Theologie.
ZtKG...........	Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZtNtW.........	Zeitschrift der Neutestamentliche Wissenschaft.

FUENTES

Acta Pauli (correspondencia apócrifa): ed. Testuz (1959) en Pap. Bodmer X-XII; ed. Vouaux (1913), *Les Actes de Paul.*

Acta Petri: ed. Lipsius-Bonnet (1991), *Acta apostolorum apocrypha,* II; ed. Vouaux (1922), *Les Actes de Pierre.*

Arístides, *Apologia:* ed. Vona (1950) en *Lateranum* 16; ed. Geffcken (1907) en *Zwei griechische Apologeten;* reproducida en BAC 116; ed. Hennecke (1893) en TU 4,3.

Ascensio Isaiae: ed. Tisserant (1909), *L'Ascension d'Isaïe;* tr. Flemming-Duesing (1964) en Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* II.

Clemente de Alejandría, *Stromata:* ed. Staehlin (1907-1909) en GCS Clem. 2-3 [15 y 17]; ed. Potter (1715) en PG 8-9.
Excerpta ex Theodoto: ed. Sagnard (1948) en SC 23.

De recta in Deum fide: ed. Van de Sande Bakhuyzen (1901) en GCS 4; ed. De la Rue (1733ss) en PG 11.

Enoch eslavo, o Libro de los secretos de Enoch: ed. Vaillant (1952), *Le livre des Secrets d'Henoch.*

Epifanio, *Panarion:* ed. Holl (1915, 1922, 1931) en GCS Epif. 1-3 [25, 31, 37].

Epistula Apostolorum: ed. Schmidt-Wejnberg (1919) en TU 43; ed. Guerrier (1913) en PO 9,3; tr. Duesing (1959) en Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* I.

Epistula Barnabae: ed. Funk-Bihlmeyer (1956) en *Die apostolische Väter,* I; reproducida en BAC 65; ed. Rauschen (1914) en *Florilegium Patristicum* 1; ed. Klauser (1940) ib. 2.ª edición.

Epistula ad Diognetum: ed. Marrou (1965) en SC 33; ed. Funk-Bihlmeyer (1956) en *Die apostolische Väter,* I; reproducida en BAC 65.

Epitaphium Abercii: ed. Doelger, *Ichthys* 2; ed. Klauser (1950) en RAC 1,13; ediciones manuales de Rauschen (1914) en *Florilegium Patristicum* 3 y Quasten (1935) *ib.* 7,1.

Eusebio, *Historia Ecclesiastica:* ed. Schwartz (1903-1908) en GCS Eus. 2 [9]; ed. Valois (1659) en PG 20.
Demonstratio evangelica: ed. Haikel (1913) en GCS Eus. 6 [23]; ed. Gaisford (1842) en PG 22.

Evangelio de los Ebionitas: ed. Santos Otero (1963) en BAC 148; tr. Viehlhauer (1959) en Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* I.

Evangelio de Felipe: ed. Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo;* tr. Schenke (1959) en ThLZt; tr. Leipold-Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codice von Nag Hamadi.*

Evangelium veritatis: ed. Malinine-Puech-Quispel (1956); tr. Schenke (1958), *Herkunft des sog. Evangelium veritatis.*

Filastrio, *Diversarum haereseon liber:* ed. Heylen (1957) en CC 9; ed. Marx (1898) en CSEL 38; ed. Galeardi (1788) en PL 12.

Hipólito, *Traditio Apostolica:* ed. Botte (1968) en SC 11.
Elenchos: ed. Wendland (1916) en GCS Hip. 3 [26]; ed. Miller (1851) en PG 16.

Homilia in sanctum Pascha: ed. Nautin (1950) en SC 27; ed. Montfauçon en PG 59.

Ignacio de Antioquía, *Epistulae:* ed. Funk-Bihlmeyer (1956) en *Die apostolische Väter*, I; reproducida en BAC 65; ed. Camelot (1969) en SC 10.

Ireneo, *Adversus haereses:*
Lib. I ed. Massuet (1710) en PG 7; ed. Harvey (1857).
Lib. II ed. Massuet (1710) en PG 7; ed. Harvey (1857).
Lib. III ed. Sagnard (1952) en SC 34; ed. Massuet en PG 7.
Lib. IV ed. Rousseau-Hemmerdinger-Mercier-Doutreleau (1965) en SC 100; ed. Massuet en PG 7.
Lib. V ed. Rousseau-Doutreleau-Mercier (1969) en SC 153; ed. Massuet en PG 7.
Epideixis, o Demonstratio praedicationis apostolicae: tr. Froidevaux (1959) en SC 62.

Justino, *Apologia:* ed. Rauschen (1911) en *Florilegium Patristicum* 2; reproducida en BAC 116.
Dialogus cum Tryphone: ed. Archambault (1909); reproducida en BAC 116.

Lactancio, *Divinarum Institutionum:* ed. Brandt (1890) en CSEL 19.

Melitón de Sardes, *Homilia de Pascha:* ed. Perler (1966) en SC 123; ed. Bonner (1940) en *Studies and Documents* 8; ed. Testuz (1960) en Pap. Bodmer XIII.

Natividad de María: ed. De Strycker (1961), *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques;* ed. Santos Otero (1963) en BAC 148; ed. Testuz (1958) en Pap. Bodmer V.

Odas de Salomón: ed. Harris-Mingana (1916), *The Odes and Psalms of Solomon;* ed. Batiffol-Labourt (1911), *Les Odes de Salomon;* tr. Flemming (1910) en TU 35,4.

Oracula Sibyllina: ed. Kurfess (1951), *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzung;* ed. Geffcken (1902) en GCS 8; tr. Kurfess (1964) en Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II.

Orígenes, *Contra Celsum:* ed. Koetschau (1899) en GCS Or. 2 [3]; ed. De la Rue (1733) en PG 11.

Protoevangelio de Santiago: cf. *Natividad de María.*

Ps. Justino, *De resurrectione:* ed. Otto (1879) en *Corpus Apologetarum christianorum* 3,2.

Ps. Tertuliano, *Adversus omnes haereses:* ed. Kroymann (1906) en CSEL 47; reproducida en CC 2.

Taciano, *Diatessaron:* ed. Ortiz de Urbina (1967) en *Biblia Polyglotta Matritensis*, ser.IV.

Teodoreto, *Haereticarum fabularum compendium:* ed. Schultze (1769ss) en PG 83.

Tertuliano, *De praescriptione haereticorum:* ed. Refoulé (1964) en CC 1; ed. Kroymann (1942) en CSEL 70.

Adversus Marcionem: ed. Kroymann (1906) en CSEL 47; reproducida en CC 1.

De resurrectione mortuorum: ed. Borleffs (1964) en CC 2; ed. Kroymann (1906) en CSEL 47; ed. Evans (1960), *Tertulian's Treatise on the Resurrection.*

Adversus Praxean: ed. Evans-Kroymann (1964) en CC 2; ed. Kroymann (1906) en CSEL 47.

De carne Christi: ed. Evans (1956), *Tertulian's Treatise on the Incarnation;* ed. Kroymann (1942) en CSEL 70; reproducida en CC 2.

De virginibus velandis: ed. Dekkers (1964) en CC 2.

Adversus Valentinianos: ed. Kroymann (1906) en CSEL 47; reproducida en CC 2.

Testamenta XII Patriarcharum: ed. De Jonge (1964) en *Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece*, 1.

MARIA EN LA PATRISTICA DE LOS SIGLOS I Y II

INTRODUCCION

La producción teológica sobre el misterio de María ha sido sorprendentemente abundante desde los años que siguieron a la primera guerra mundial. Es el período histórico que ha visto florecer las sociedades mariológicas, las revistas especializadas, las cátedras e institutos, los congresos mariológicos internacionales; y todo ello ha producido, naturalmente, muchas páginas de teología y numerosos estudios sobre María.

Era obvio que en ese florecimiento estuvieran representados, aunque fuera desigualmente, los diversos aspectos de una verdadera teología mariana. El fenómeno tenía que estar, por fuerza, condicionado por factores ambientales muy diversos, y las diferencias se acusan con relieve inconfundible.

Dentro de esa profusión de literatura teológico-mariana, no es precisamente la patrística el campo al que se ha dedicado una atención más preponderante y decisiva. No es que falten estudios esporádicos, algunos seguramente beneméritos, lo mismo sobre los Padres que sobre las ideas y las doctrinas. Lo que no se ha emprendido aún sistemáticamente sobre bases científicamente sólidas es la tarea de trazar con posible seguridad la línea del desarrollo histórico de los dogmas marianos.

La obra de Neubert sobre la Mariología antenicena, intento realmente interesante, está ya demasiado lejos. Las páginas serias de Mons. Jouassard en la enciclopedia mariana del P. Du Manoir constituyen una orientación certera en muchos aspectos; pero no pretendieron nunca ofrecer un estudio detallado. Menos aún lo son otros trabajos de conjunto, como el de Hilda Gräff o el de Delius; por no hablar de los artículos de diversos diccionarios teológicos.

Por otra parte, la historia literaria de la primitiva literatura cristiana, muy especialmente la de sus orígenes, está hoy totalmente renovada con los descubrimientos de Qumrân y Nag Hammadi, con la nueva perspectiva del judío-cristianismo, con los estudios sobre el gnosticismo, con los trabajos sobre el texto bíblico y los *Testimonia*, con la visión hasta hoy casi inédita de la primera escuela asiática.

Añádanse a todo ello las nuevas ediciones críticas, los trabajos de fijación de fuentes, de datación, de influjos y dependencias.

Toda esa realidad múltiple, ricamente renovada, principalmente después de la segunda guerra mundial, ha de incorporarse metódicamente a la investigación de la primitiva Mariología.

Las páginas que siguen quisieran presentar en sus orígenes los diversos temas dogmáticos y teológicos que ofrece el misterio de María. Los siglos I y II, a partir de la imagen que nos dejaron los escritores sagrados, son de importancia decisiva para la historia de la Mariología posterior. Interesa, principalmente al teólogo, descubrir con objetividad y verdad, sin apriorismos anticientíficos ni favoritismos anacrónicos, esos orígenes venerables, desde los que fluyen las aguas abundantes y homogéneas de la teología mariana.

Hemos adoptado un método que prefiere el estudio de los temas al de los autores. El método inverso hubiera tenido la ventaja de dar en su conjunto la visión que cada escritor se ha formado de María. Pero como nuestro intento se orienta hacia la primera presentación de los dogmas y de la teología mariana en la literatura cristiana, pensamos que es definitivamente más provechoso investigar históricamente el desarrollo de los temas mismos, creyendo que la homogeneidad de la época a que se circunscribe nuestro estudio y los límites temporales suficientemente restringidos que abarca, evitan peligros de dispersión dentro de la visión completa de cada escritor.

La época estudiada va desde los orígenes de la literatura cristiana postbíblica hasta la muerte de San Ireneo. Dejamos a un lado autores como Clemente, que se estudiará mejor dentro de la escuela alejandrina, o como Tertuliano, que, a pesar de su preocupación antignóstica, inaugura más bien, en Occidente, una época posterior.

En cambio, queremos encuadrar en nuestro estudio no sólo los escritos de los grandes autores (Ignacio, Justino, Melitón, Ireneo), sino también la llamada literatura apócrifa o pseudoepigráfica, que tanta atención ha prestado a la figura de María. Esa literatura ofrece evidentemente problemas difíciles de valoración teológica y de datación. Pero una investigación histórica que pretenda presentar la visión del misterio de María tal

como apareció a la cristiandad de los siglos I y II, no puede en absoluto prescindir de ella. Las afinidades ambientales de ella con los escritos de los Padres son demasiadas para que se pueda permitir impunemente un corte arbitrario contra todo método histórico. Más de una vez, a través de fórmulas literarias diferentes, aparecen semejanzas doctrinales que, en la línea del desarrollo histórico, pueden significar avances de importancia. Es bien sabido que los grandes autores no son frecuentemente los iniciadores, sino los explotadores felices e inteligentes de lo que otros, menos célebres hoy, intuyeron o balbucearon. Dentro de esa literatura «apócrifa», cuyo estudio está hoy ventajosamente renovado, debe citarse en puesto de distinción al mal llamado *Protoevangelio de Santiago*, cuyo título verdadero es la *Natividad de María*. A esa primera monografía mariana del último cuarto del siglo II (que ya por eso exigía una atención particular por nuestra parte) no la consideraron los Padres griegos como un apócrifo más, sino que le reconocieron una especial autoridad, a pesar del carácter popular e ingenuo de sus narraciones. Por encima de los residuos históricos que puedan quedar en el fondo de esas narraciones (residuos que parecen existir realmente, pero que es muy difícil, tal vez imposible, determinar), hay en esa primera consideración de María como objeto central de una obra escrita, no sólo un conato literariamente nada despreciable, sino también una visión teológica que es fruto maduro y es síntesis profunda de todo un siglo de teología mariana.

Los textos que en esa época nos hablan de María no son muchos. Pero su importancia histórica y teológica es tan destacada, que han sido objeto de innumerables estudios por parte de patrólogos y de mariólogos. Ninguna de esas publicaciones puede alegremente desconocerse, por más que su valor tenga que ser inevitablemente muy desigual. Parece llegado el tiempo de pasarles revista una por una, a fin de recoger el fruto de tantos esfuerzos con la objetividad que impone un serio método histórico. Muchas de nuestras páginas vuelven a considerar esas interpretaciones, que más de una vez no nos resultan aceptables o preferibles. Pero, si logramos hoy llegar a conclusiones tal vez más sólidas, ese resultado no hubiera sido posible sin que tantos autores hubieran roturado antes el camino en direcciones diversas. Todo trabajo serio de investigación histórica es quehacer de muchos investigadores; sería necio no reconocer las deudas contraídas entre todos. La lealtad que debemos a lo que objetivamente nos parece verdad (sin que pensemos nunca decir la última palabra), no disminuye la estima sincera que guardamos para todos los que nos han precedido en esta tarea; diríamos mejor que la acrecienta al ponernos en contacto con textos complejos y frecuentemente difíciles de interpretar, aunque fuera sólo por su lejanía histórica.

La necesidad de examinar en detalle las diversas interpretaciones que se han dado a muchos de nuestros documentos pondrá por fuerza un lastre en el curso de nuestra exposición personal. Pero creeríamos haber sido injustos con escritores y trabajos beneméritos si los hubiéramos dejado a un lado sin examinarlos con la seriedad debida.

Más de uno tropezará también en la abundancia de los análisis detallados, que juzgará excesiva. Y tal vez podrá serlo. Pero pensamos que es preciso insistir en que la síntesis se apoye sólidamente en el análisis serio y objetivo; sobre todo cuando de otro modo pudieran llegar a construirse síntesis excesivamente fáciles (y nos parece que no se trata de una pura hipótesis), con grave detrimento para la verdadera Mariología histórica, cuyas aguas primeras quedarían sin remedio contaminadas desde su fuente.

Finalmente, un teólogo católico no puede escribir la historia de los dogmas marianos dejándose guiar con exclusividad absoluta por un método puramente positivo e histórico. El sentido de la tradición viva de la Iglesia tiene que acompañarle siempre en su estudio. No para viciar la verdadera investigación contaminando desde fuera la interpretación austera de la línea histórica; sino para utilizar un elemento más, de valor incalculable, en la tarea sutil de sorprender un sentido a veces apenas perceptible, en el que, sin embargo, late realmente la fe perenne de la Iglesia.

CAPÍTULO I

LOS ELEMENTOS MARIOLOGICOS DE LA PRIMERA PREDICACION DE LA IGLESIA

Las circunstancias concretas de la vida cristiana, con sus múltiples exigencias, hicieron sentir bien pronto en la Iglesia la necesidad de fórmulas breves que fueran profesión de su propia fe y expresión discriminante de la nueva religión en el mundo.

De una parte imponían esa necesidad los ritos religiosos, sobre todo el rito bautismal. Era obvio que la iniciación cristiana llevase consigo una profesión de fe, característica de la religión que se abrazaba; y que esa profesión de fe se concretase en una fórmula que pasaría después a los primeros libros litúrgicos. Así nació el símbolo bautismal.

Mas, al lado de estas exigencias preferentemente rituales, el cristianismo tenía que dar cuenta de su fe frente a los judíos y frente a los gentiles. Precisaban fórmulas que sintetizasen en breves frases el contenido de esa fe recibida por la predicación apostólica, ampliamente fijada en las Escrituras y explicada oralmente por los mismos Apóstoles y por sus inmediatos sucesores.

Además, desde el principio, esa profesión cristiana de fe tomó un carácter peculiar: hubo de ser testimonio ante los perseguidores, como ya el Maestro lo había predicho y como El mismo lo había practicado el primero. La persecución imponía de nuevo fórmulas breves y concretas para expresar la fe cuyo testimonio se sellaba con la propia vida.

Finalmente, el carácter de inmutabilidad impuesto a la fe cristiana por su fundamento divino de revelación cumplida una vez para siempre, obligaba a precisar esa fe tradicional en fórmulas que pudieran ser norma segura y definitiva ante las novedades heterodoxas.

Estas y semejantes circunstancias fueron la ocasión histórica que dio origen a profesiones de fe, más o menos numerosas al principio según las circunstancias, y que hubieron de irse simplificando más adelante hasta cristalizar en el Símbolo apostólico [1].

Una primera forma de éste la encontramos ya a principios del siglo III. Su existencia se nos descubre a través de la *Traditio Apostolica*, de San Hipólito.

No podemos interesarnos aquí por la multitud de problemas que ha suscitado este precioso documento del enigmático Hipólito; documento que parece debe retenerse como originariamente romano, no alejandrino. Como quiera que sea, la *Traditio Apostolica* nos conserva, a principios del siglo III, el texto más antiguo conocido hoy, si no del *Romanum Vetus*, al menos de un símbolo enteramente semejante a él.

De la *Traditio Apostolica* no conocemos el texto original, sino sólo un texto intermediario a través de una versión latina, de la que dom Botte ha llamado «colección tripartita», y a través de las versiones sahídica, bohaírica, árabe y etiópica del *Sinodos* de la Iglesia de Alejandría; a esas versiones pueden añadirse discretamente diversas adaptaciones posteriores [2].

El texto del Símbolo se encuentra al describir el rito bautismal. Después de la primera inmersión se pregunta al que se bautiza:

> Credis in Christum Iesum, Filium Dei,
> qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,
> et crucifixus sub Pontio Pilato...? [3]

Tenemos aquí una expresión compendiada de la primera Mariología cristiana, tal como existía a principios del siglo III. En ella se introduce a María como madre de Jesús; del mismo Jesús que es Hijo de Dios y es el Jesús histórico de nuestros evangelios.

Estudiada de cerca esta primera Mariología, se descubre inmediatamente que María tiene un puesto en el Símbolo precisamente por su relación con Jesús. Relación que presenta dos características concretas:

a) María es la *madre* de Jesús, verdadera madre de la que El procede: *natus ex Maria*.

b) Pero María es *Madre-Virgen*. Este nuevo rasgo se expresa no sólo con la fórmula *ex Maria Virgine*, sino también afirmando positivamente que en la concepción de Jesús intervino el Espíritu Santo: *natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*.

No interesa de momento determinar más la forma original de este artículo del Símbolo en la *Traditio Apostolica*, problema discutido, como veremos más adelante. Ahora nos bastan los dos elementos: maternidad y virginidad, que, en todo caso, se expresaban claramente en el Símbolo.

Tenemos, pues, expresamente profesada en un símbolo bautismal a principios del siglo III la verdadera maternidad de María en relación con Jesús, y al propio tiempo su maternidad virginal. Ese carácter esencialmente cristológico y esos dos elementos concretos componen en resumen la Mariología que era objeto oficial de la fe de la Iglesia en dicha época. Pero el texto de la *Traditio Apostolica* nos sitúa al final del período que nosotros estudiamos aquí. ¿Qué puede decirse de los años anteriores, objeto propio de nuestro estudio? Vamos a verlo remontándonos desde el citado texto hacia los tiempos más antiguos.

I. Las fórmulas primitivas

En las laboriosas investigaciones sobre el origen del Símbolo apostólico hubo un tiempo en el que se creyó poder adelantar la composición de éste (con la cláusula citada) hasta la primera mitad del siglo II [4]. Hoy se da por definitivamente adquirido que un símbolo con la estructura del *Romanum Vetus* (es decir, esquema trinitario con la Cristología desarrollada en el segundo artículo) no existía aún en el siglo II. Tertuliano lo ignora y San Ireneo tampoco lo conoce [5], por más que en este último aparezcan ya indicios de que la fusión de la fórmula trinitaria con la cristológica va a producirse muy pronto [6].

---

[1] O. Cullmann *(Les premières confessions de foi chrétienne* [París ^{2}1948] p.13-27) ha expuesto estas circunstancias siguiendo las indicaciones anteriores de H. Lietzmann *(Symbolstudien* X: ZtNtW 22 [1923] 262). Más recientemente, J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London-New York 1950) p.13-14.

[2] Cf. B. Botte, en la introducción a su última edición de la *Traditio Apostolica (La Tradition Apostolique de saint Hippolyte,* Münster 1963) p.XVII-XXIX.

[3] *Traditio Apostolica* 21 (ed.c., p.48,21-25; SC 11,50-51).

[4] Para toda la historia de las investigaciones sobre el origen del Símbolo apostólico hasta 1949 es imprescindible la obra de J. de Ghellinck, *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*: Patristique et Moyen Age 1 (Gembloux 1949).

[5] Sobre Tertuliano, véase J. Restrepo Jaramillo, *Tertuliano y la doble fórmula simbólica*: Greg 15 (1934) 3-58. Las fórmulas simbólicas de San Ireneo las ha reunido H. Holstein, *Les formules du Symbole dans l'oeuvre de saint Irénée*: RechScRel 34 (1947) 454-461. Cf. A. Nussbaumer, *Das*

Por eso nos interesa remontarnos en la prehistoria del Símbolo, para descubrir cómo se ha llegado a esa formulación concreta de la fe en la maternidad virginal de María. Hay que llenar el espacio existente entre los relatos de la anunciación y de San Mateo (que, sin duda, forman la base de la fórmula simbólica del siglo III), y esta misma fórmula tal como aparece en la *Traditio Apostolica*.

Que en los siglos II y I, al lado del esquema trinitario, de uso sin duda en la administración del bautismo, existían otras profesiones de fe independientes cuyo objeto central era la Cristología, es un hecho históricamente comprobado. Lietzmann reunió muchas de esas fórmulas; y él, como los que han seguido la línea de sus investigaciones, trataron de ver en dichas fórmulas un eco de las profesiones de fe que se leen en el Nuevo Testamento [7]. El hecho tiene una explicación sencilla. Por una parte, la confesión de su fe en Cristo era algo que, ante los judíos primero y ante los gentiles después, caracterizaba netamente al cristiano. Mas, por otra parte, la Cristología constituía por fuerza un punto fundamental en la predicación de la Iglesia y en su apologética primitiva, con el recurso obligado a las profecías, que sólo ahora habían llegado a cumplimiento en Jesucristo. Todo llevaba a fijar en fórmulas cristológicas una fe, que era el patrimonio recibido a diario por los fieles de sus pastores, como éstos, a su vez, lo habían recibido de sus mayores en tradición ininterrumpida, hasta enlazar con la predicación apostólica. Fórmulas que al mismo tiempo eran santo y seña del cristiano en la vida diaria dentro de un mundo religiosamente multiforme y confuso; fórmulas que, llegado el momento supremo de la persecución, condensaban para el cristiano el testimonio más fehaciente de su propia fe.

Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenaeus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho (Paderborn 1921).

[6] Nos referimos, más que a la supuesta inserción de la cristologia en el tercer artículo en *Adversus haereses* 1,10,1 (que es problemática), a la forma de expresar allí mismo el segundo artículo, y sobre todo a *Epideixis* 3 (SC 62,32): «Nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés au nom de Dieu Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, incarné et mort et ressuscité, et dans l'Esprit-Saint de Dieu».

[7] Lietzmann, *Symbolstudien* X: ZtNtW 22 (1923) 263-267; O. Cullmann, o.c., p.30-34. Más recientemente, Kelly, o.c., p.65-82.

Pero esas profesiones de fe cristológicas, nacidas según las necesidades del momento histórico, si eran idénticas en su esencia (como no podían menos de serlo), eran, sin embargo, múltiples en su formulación concreta; aun prescindiendo de que frecuentemente es imposible determinar con absoluta seguridad si nos hallamos realmente ante una profesión de fe en algún modo estilizada o, más bien, ante un resumen de la doctrina sobre Cristo, que inevitablemente había de contener los mismos elementos históricos de su vida y de su obra salvadora.

Se ha trabajado por reducir esas fórmulas a uno o dos esquemas. Semejantes reducciones resultan siempre demasiado artificiosas y subjetivas; no pocas veces, además, sobradamente tendenciosas [8].

En nuestro caso, las fórmulas cristológicas anteriores a la fusión en un símbolo con el esquema del *Romanum Vetus* se presentan del modo que vamos a explicar a continuación.

Tertuliano escribe en *De virginibus velandis*:

> Regula fidei una omnino est...; credendi scilicet in...
> Filium eius Iesum Christum,
> natum ex Virgine Maria [9].

Como fe de la Iglesia romana nos da ésta en *De praescriptione*:

> Unum Deum Dominum novit, creatorem universitatis,
> et Christum Iesum, ex Virgine Maria, Filium Dei creatoris [10].

La fórmula aparece más explicada en otro capítulo de la misma obra:

> Regula est fidei...
> Unum omnino Deum...
> Id Verbum Filium eius appellatum,
> in nomine Dei varie visum a patriarchis,
> in prophetis semper auditum,
> postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in Virginem Mariam,
> carnem factum in utero eius
> et ex ea natum,
> egisse Iesum Christum [11].

---

[8] Véanse, por ejemplo, los intentos de Cullmann, o.c., p.30-33 y 44-51.

[9] *De virginibus velandis* 1,3: CC 2,1209; CSEL 71,78.

[10] *De praescriptione haereticorum* 36,5: CC 1,217; CSEL 70,46.

[11] Ib., 13,1-3: CC 1,197; CSEL 70,17-18. El texto conjetural de Kroymann no parece aceptable.

De modo parecido en *Adversus Praxean:*

> Unicum Deum credimus...,
> ut unici Dei sit et Filius...
> Hunc missum a Patre in Virginem
> et ex ea natum,
> hominem et Deum, Filium hominis et Filium Dei,
> et cognominatum Iesum Christum[12].

Ninguna de esas fórmulas tiene un esquema trinitario. Son realmente fórmulas cristológicas. De su consideración resulta claro, para lo que nos interesa aquí, que contienen los dos elementos mariológicos señalados más arriba: la maternidad verdadera de María y su carácter de maternidad virginal.

La verdad de la maternidad está patente. Jesús se dice *ex Maria, natus ex Maria*, en cuyo seno ha tomado carne. La maternidad virginal ha quedado en la expresión, casi estereotipada ya, *Virgo Maria*. Pero además se trasluce en la explicación que enlaza el hecho de la encarnación en el seno de María *(carnem factum in utero eius)* y el de su verdadera maternidad *(ex ea natum)* con la acción positiva del Espíritu Santo, expresada con evidente reminiscencia de Lc 1,35 *(Verbum... delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in Virginem Mariam)*. Se afirman, pues, ambos extremos, por más que el acento se cargue sobre la verdad de la maternidad más que sobre su carácter virginal; así lo imponía el ambiente de lucha antignóstica en que se movía Tertuliano.

También San Ireneo nos ha conservado fórmulas simbólicas exclusivamente cristológicas. Recogemos de ellas los rasgos que nos interesan ahora. Ante todo el pasaje de *Adversus haereses*, que se ha hecho célebre en la investigación histórica del Símbolo por la yuxtaposición de un esquema trinitario con una fórmula cristológica desarrollada:

> La Iglesia, bien que diseminada por todo el orbe hasta los
> confines de la tierra, habiendo recibido de los Apóstoles
> y de los discípulos de éstos la fe
> en un Dios omnipotente...
> y en un Cristo Jesús, el Hijo de Dios,
> el que se encarnó por nuestra salvación,

---

[12] *Adversus Praxean* 2,1: CC 2,1160; CSEL 47,229.

> y en el Espíritu Santo,
> el que por los profetas anunció las disposiciones de Dios y
> las venidas[13],
> y el nacimiento de la Virgen,
> y la pasión y la resurrección de los muertos y la gloriosa as-
> censión a los cielos del amado Cristo Jesús, nuestro Señor,
> y su parusía desde el cielo en la gloria del Padre...[14].

Tenemos de nuevo aquí una fórmula cristológica. Comoquiera que se interprete el esquema simbólico de este pasaje complejo[15], la fórmula cristológica está en él añadida a la trinitaria; por eso podemos considerarla aparte.

El padre Sagnard ha observado que el plan de todo el libro III de *Adversus haereses* gira alrededor de los dos puntos fundamentales que opone la verdad católica a los errores gnósticos: un solo Dios y un solo Cristo[16]. Este hecho explica bien los símbolos de esquema binario que se han señalado en la obra de San Ireneo, y que puede ser deban interpretarse más bien como alusión a la *regula fidei*, tal como aparece también en Tertuliano; es decir, a la fórmula que resume las principales verdades de la predicación de la Iglesia [17]. Como quiera que sea, he aquí lo que leemos en uno de esos pasajes:

---

[13] Cf. *Adversus haereses* 4,33,7: SC 100,818; PG 7,1077; cf. Hemmerdinger, en JThSt 17 (1966) 319.

[14] *Adversus haereses* 1,10,1: PG 7,549; Harvey, 1,90-91.

[15] Es corriente dar esta fórmula cristológica como insertada por San Ireneo en el artículo tercero de su símbolo. Véase, por ejemplo, Kelly, o.c., 79. Puede, sin embargo, dudarse si la construcción del pasaje no es más bien esta otra: La Iglesia nos transmite la fe en un Dios Padre... y en un Cristo Jesús... y en el Espíritu Santo...; y además (nos transmite en su predicación) la generación de la Virgen y la pasión y la resurrección... De ese modo la *fe* se referiría a la profesión bautismal; lo siguiente (desde «la generación de la Virgen...») al resto de la *predicación* de la verdad católica, que naturalmente insistía en la Cristología. La transcripción que del pasaje ha hecho Lietzmann *(Symbolstudien* VI y XIV: ZtNtW 21 [1922] 29 y 26 [1927] 87) parece favorecer esta división; por eso ha podido él hablar de una fórmula «cuaternaria» *(Symbolstudien* XI: ib., 22 [1923] 271). Cf. Holstein, l.c., p.458 nt.12. La comparación con *Adversus haereses* 4,33,7, que acabamos de citar, inclinaría más bien a entender las cosas así. El padre Lebreton *(Les origines du Symbole baptismal:* RechScRel 20 [1930] 107-110) ha insistido muy bien en el nexo del Espíritu Santo con la teología cristológica, fundado en las profecías y corriente en el siglo II. Ello explica la mención que hace aquí San Ireneo de la cristología desarrollada. Pero no prueba que el obispo de Lyón añada realmente esa fórmula cristológica al tercer artículo del símbolo. Cf. B. Capelle, *Les origines du Symbole romain:* RechThAnc Méd 2 (1930) 11-12; D. van den Eynde, *Les Normes de l'enseignement chrétien* (Gembloux-París 1933) p.285-289.

[16] En su edición de SC 34,16-21.

> In unum Deum credentes, fabricatorem caeli et terrae...
> per Christum Iesum, Dei Filium,
> qui, propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem,
> eam, quae esset ex Virgine, generationem sustinuit,
> ipse per se hominem adunans Deo,
> et passus... [18]

Como ha podido observarse, la expresión es aquí la misma que en el pasaje anteriormente citado: ἡ γέννησις, ἡ τῆς παρθένου. En ambos casos se trata de Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que pasa a ser también hijo de la Virgen; en ambos casos falta el nombre de María. El contenido ideológico es el mismo que vimos en Tertuliano; pero la formulación es diversa.

Todavía se alejan más otra serie de profesiones cristológicas de fe que encontramos en San Ireneo, en las que la mención de la encarnación toma un matiz más teológico, del tipo que repetirán muchos símbolos orientales posteriores. Así esta, en que se subraya la identidad de persona entre el Verbo e Hijo de Dios y Jesús:

> Nescientes quoniam huius Verbum Unigenitus,
> qui semper humano generi adest,
> unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Dei
> et caro factus,
> ipse est Iesus Christus Dominus noster,
> qui et passus est... [19]

Así también aquellas otras fórmulas en que se consignan las *dispositiones per quas homo factus est Filius Dei*, o más sencillamente la *dispositio incarnationis Filii Dei* [20].

En todas estas profesiones de fe cristológicas faltan los dos aspectos históricos de la encarnación que iba a consagrar el Símbolo romano y, con él, los símbolos occidentales: la maternidad de María y su virginidad.

---

[17] Cf. Lietzmann, *Symbolstudien* XI: ZtNtW 22 (1923) 270; Holstein, l.c., p.459s. En *Adversus haereses* 1,3,6 tenemos el mismo resumen.

[18] *Adversus haereses* 3,4,2: SC 34,116; PG 7,856.

[19] Ib., 3,16,6: SC 34,290; PG 7,925.

[20] Ib., 4,33,7; 5,20,1: SC 100,818; 153,254; PG 7,1077A y 1177B. Puede compararse con estas fórmulas el enunciado del segundo artículo en los símbolos ternarios de *Epideixis* 3 y 6.

Un puesto intermedio, entre las dos series de fórmulas a que hemos aludido, ocupa la siguiente profesión de fe, también cristológica, construida según el modelo de Rom 1,3-4, e interesante por más de un aspecto:

> Prédicateurs de la manifestation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, faisant connaître que [ce serait] de la postérité de David [que] fleurirait sa chair, de sorte qu'il serait:
> selon la chair, fils de David (lequel était fils d'Abraham) à travers une longue succession;
> mais, selon l'Esprit, Fils de Dieu, étant préexistant auprès du Père;
> engendré avant toute construction de ce monde,
> se manifestant au monde entier à la fin de ce siècle comme homme... [21]

Cierto que tampoco aquí recurre expresamente la maternidad virginal de María. Pero el sentido concreto que en esa fórmula da San Ireneo a las palabras copiadas lo tenemos claro, por ejemplo, unos capítulos después:

> Le Fils du Père de toutes choses, par qui [existe] toute chose,
> qui causa avec Moïse,
> celui-là vint en Judée,
> engendré de Dieu par l'Esprit-Saint
> et né de la Vierge Marie qui [descend] de David et d'Abraham,
> Jésus, l'Oint de Dieu [22].

De este modo, aun en fórmulas materialmente diversas, encontramos el mismo contenido de la primera predicación de la Iglesia sobre María: ella es la madre virginal de Jesús, Hijo de Dios.

San Justino acusa también indicios de la fusión de fórmulas cristológicas con la trinitaria, que poco a poco se iba madurando. El símbolo, un tanto parafraseado, que presenta el gran apologista ante la acusación de ateísmo lanzada por los gentiles contra los cristianos, contiene estos elementos:

> ¿Quién que esté en su sano juicio, dirá que somos ateos, nosotros, que veneramos al Hacedor de este universo...? Pues que a Jesucristo, que nos enseñó estas cosas y para eso nació, el que fue crucificado bajo Poncio Pilato, procurador de Judea en tiempos de Tiberio César, lo reconocemos por

---

[21] *Epideixis* 30: SC 62,80.

[22] Ib., 40: SC 62,95.

> Hijo del verdadero Dios y lo ponemos en segundo lugar; y que en tercer lugar tenemos con razón al Espíritu profético, lo probaremos después... [23]

Pero en San Justino encontramos al mismo tiempo profesiones de fe cristológicas independientes. En ellas aparecen otra vez los mismos aspectos de la primera predicación mariológica. Así en ésta de la *Apología:*

> Y cuando decimos que también el Verbo, que es el retoño primero de Dios, nació sin unión carnal, Jesucristo nuestro Maestro, y que después de ser crucificado y de morir y resucitar subió al cielo, no ofrecemos nada nuevo ni extraño... [24]

Del mismo modo en esta otra fórmula equivalente:

> Por qué causa nació hombre de una virgen por virtud del Verbo según la voluntad del Padre de todas las cosas y Señor, Dios, y por qué fue llamado Jesús, y después de crucificado y muerto, resucitó y subió al cielo, el prudente lector lo podrá comprender por cuanto llevamos dicho... [25]

Véase una nueva fórmula en igual sentido:

> En los libros de los profetas hallamos preanunciado que Jesús nuestro Cristo vendría, nacería de una virgen y llegaría a edad viril, y curaría toda enfermedad y toda debilidad, y resucitaría muertos; y que sería objeto de envidia, y se le desconocería, y lo crucificarían, y moriría, y resucitaría y subiría a los cielos; y que es y se llama Hijo de Dios... [26]

Todavía puede leerse dentro de la misma línea:

> Si lo supiérais, ¡oh Trifón!, no blasfemaríais del que ya ha venido, el cual nació, y sufrió, y subió al cielo y volverá a venir... [27]

Esta otra fórmula la hemos oído antes resonar en San Ireneo;

> Apareció antes a Moisés y a los otros profetas en forma de fuego o en figura incorpórea; y ahora, en los tiempos de vuestro imperio, como hemos dicho, hecho hombre de una virgen según la voluntad del Padre para salvación de los que creen en El, toleró el ser despreciado y sufrir para vencer la muerte muriendo y resucitando [28].

Es totalmente equivalente esta otra fórmula repetida por Trifón en el *Diálogo:*

> Prueba ahora que tuvo a bien nacer hombre de la Virgen según la voluntad de su Padre, y ser crucificado y morir; y pruébanos, en fin, que, después de todo eso, resucitó y subió al cielo [29].

Finalmente se ha hecho célebre la fórmula cristológica que presenta San Justino unida con el rito de los exorcismos:

> En el nombre de este mismo Hijo de Dios y primogénito de toda creatura, y nacido de una virgen y hecho hombre pasible, y crucificado bajo Poncio Pilato por vuestro pueblo, y muerto, y resucitado de entre los muertos y ascendido al cielo, todo demonio conjurado queda vencido y sometido [30].

A través de estas citas es imposible no ver fórmulas cristológicas impuestas por el uso diario, que se aducen sin preocupación de exactitud literal y según el contexto lo exige. De ahí la fluidez evidente de dichas fórmulas. En ellas reconocemos inmediatamente la fe en el nacimiento virginal de Jesús: éste tiene una madre humana, verdadera madre de la que realmente *nació* [31]; pero, al mismo tiempo, esa madre es una madre virgen, madre fuera de las leyes naturales y por virtud de Dios.

Notemos, sin embargo, que, como en las fórmulas de San Ireneo, también aquí falta el nombre de María. Naturalmente, es de ella de quien se habla; pero la fe que se profesaba, como inmediatamente cristológica, gravitaba sobre el hecho del nacimiento humano y virginal de Jesús más que sobre la persona histórica de su madre.

---

[23] *Apologia* 1,13,3: FlPatr 2,28; BAC 116 p.194. Cf. *Apologia* 1,61.

[24] Ib., 1,21,1: FlPatr 2,44; BAC p.204.

[25] Ib., 1,46,5: FlPatr 2,80; BAC p.233.

[26] Ib., 1,31,7: FlPatr 2,60; BAC p.215.

[27] *Dialogus cum Tryphone* 126,1: ARCHAMBAULT, 2,246; BAC 116 p.522. Cf. *Dialogus* 132,1 (ARCHAMBAULT, 2,272; BAC, p.522): «Jesús, a quien nosotros hemos reconocido como Hijo de Dios, crucificado y resucitado y subido a los cielos, y que vendrá de nuevo a juzgar a todos los hombres, absolutamente a todos, hasta el mismo Adán». Igualmente, *Apologia* 1,42,4 (FlPatr 2,77; BAC, p.227): «Jesucristo, crucificado y muerto, resucitó y reinó subiendo al cielo...»

[28] *Apologia* 1,63,16: FlPatr 2,104; BAC, p.254.

[29] *Dialogus* 63,1: ARCHAMBAULT, 1,296; BAC, p.413. La gran semejanza entre esta fórmula y la anterior salta a la vista en el texto original.

Véase también *Dialogus* 46,4; 48,3; 75,4; 100,2.

[30] *Dialogus* 85,2: ARCHAMBAULT, 2,56; BAC, p.453.

[31] Estas fórmulas cristológicas de San Justino dicen siempre διά παρθένου, nunca ἐκ παρθένου. Así también Melitón. Como veremos después, el sentido era sustancialmente el mismo. Mas como los gnósticos abusaron de la partícula, San Ireneo dirá siempre ἐκ παρθένου.

En determinadas ocasiones resulta difícil precisar si los textos pertenecen a una formulación simbólica más o menos fija, o si provienen más bien de antiguos himnos cuyo uso litúrgico podría fácilmente presumirse. Tal es el caso de algunas fórmulas de Melitón de Sardes. Así en la homilía *De Pascha:*

> Este es el que hizo el cielo y la tierra,
> el que formó al hombre en el principio,
> el que fue anunciado por la Ley y los Profetas,
> el que se encarnó en una virgen [32],
> el que fue suspendido en un madero,
> el que fue sepultado en la tierra,
> el que resucitó de los muertos
> y subió a las alturas de los cielos [33].

Mons. Perler ha visto en éste y otros textos la dependencia de una fuente anterior, que parece sería algún himno litúrgico antiguo [34]. Si en realidad es así, esos textos nos conservan otra forma de la primera predicación cristiana que estamos analizando en este capítulo.

Un eco de profesiones cristológicas de fe parece oírse en la *Apología* de Arístides. Es un pasaje atestiguado a la vez por la versión siríaca, por los fragmentos armenios y por los griegos; pero con tales variantes, que resulta difícil descubrir el texto original con la seguridad de detalle que aquí nos interesaría. Hay en él claras interpolaciones posteriores; pero, aun eliminadas, los diversos intentos de reconstrucción del texto original no coinciden. El texto más probable parece podría ser:

> Los cristianos tienen su origen de Jesús, el Cristo. Profesan que éste, llamado Hijo del Dios Altísimo, en el Espíritu Santo bajó del cielo, y nació de una virgen hebrea, tomó carne y apareció hombre el que era Hijo de Dios [35].

---

[32] Sobre el texto paralelo en *De Pascha* 66, cf. SC 123,170-171. Compárese Alejandro Alex., *De anima et corpore:* «ut incarnaretur de utero virgineo», en Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* 58; PG 18,595A.

[33] *De Pascha* 104: SC 123,124. Véase ib., 70 y 66: SC 123,98 y 96; y los fragmentos XIV y XV: SC 123,238-240.

[34] *Recherches sur le Peri Pascha de Méliton:* RechScRel 51 (1963) 407-421. Según el ilustre patrólogo, de esa fuente antigua dependerían no sólo la homilía de Melitón *De Pascha*, sino también su homilía *De anima et corpore*, hoy perdida, pero cuyas trazas pueden seguirse seguramente a través de la homilía de Alejandro de Alejandría, *De anima et corpore*, de algunos fragmentos y de la homilía del Ps. Epifanio, *In sanctam Christi resurrectionem* (Nautin, o.c., p.155-159; PG 43,505-508, sólo en traducción latina).

[35] *Apologia* 2,6 (15,1). Véanse por separado los diversos textos y versiones en C. Vona, *La Apologia di Aristide:* Lateranum 16,78.125.130. Véase también la edición de la BAC, p.129s.134-151; E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* p.19s. Sobre el texto primitivo de 2,6, cf. Vona, o.c., p.136. Las reconstrucciones en R. Seeberg, *Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt* [en Zahn, *Forschungen* 5,2] p.329-331; E. Hennecke, *Die Apologie des Aristides* [TU 4,3] 9.

Si prescindimos del término *hebrea*, que naturalmente no pertenece a la fórmula simbólica, ésta nos da otra vez (creemos que también aquí con omisión del nombre de María) su verdadera maternidad y su maternidad virginal.

Todavía existe otro documento interesante para nuestra investigación. La llamada *Epistula Apostolorum* [36] presenta un símbolo trinitario de particular importancia [37]. Pero, a su lado e independientemente, ofrece también esta otra fórmula cristológica, puesta en labios de los Apóstoles:

> Dios, el Señor, el Hijo de Dios, creemos que es
> el Verbo hecho carne de la santa Virgen María,
> llevado en su seno, del Espíritu Santo,
> engendrado no por concupiscencia de carne, sino por voluntad de Dios;
> envuelto en pañales y manifestado,
> desarrollado y venido a madurez cuando nosotros le vimos... [38]

En esta profesión de fe, al lado de la maternidad verdadera de María, se ha subrayado de maneras diversas su carácter virginal. Ella es la *virgen* [39]; en su maternidad ha intervenido la acción del Espíritu Santo; por eso no ha sido como la de los demás hombres [40].

Finalmente, idénticos elementos mariológicos encontramos en las profesiones cristológicas de fe que suponen las cartas de

---

[36] Sobre el carácter de la obra y sobre el lugar y fecha de composición se ha discutido largamente. Según las últimas investigaciones llevadas a cabo por P. Vanovermeire, en una disertación doctoral presentada en 1962 a la Facultad de Teología en el Instituto Católico de París, la *Epistula Apostolorum* (como se llama desde Schmidt, pero que se llamaría mejor *Libro que reveló Jesucristo a sus discípulos)* es un documento encuadrado dentro del judío-cristianismo, anterior a 150 (ca.130-140), escrito originariamente en Asia Menor y pronto interpolado por un segundo redactor en Egipto. Independientemente, M. Hornschuh *(Studien zur Epistula Apostolorum:* Patristische Texte und Studien 5 [Berlin 1965] 116-119) ha situado la obra también en la primera mitad del siglo II, creyendo no se puede precisar más.

[37] *Epistula Apostolorum* 5 [16] (TU 43,32; Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 1,129; PO 9,192).

[38] *Epistula Apostolorum* 3 [14] (TU 43,28; *Neutest. Apokr.* 1,128; PO 9,190).

[39] *Santa* lo da Schmidt (o.c., 296) por una adición seguramente posterior.

[40] Sobre esta alusión a Jn 1,13 volveremos más adelante.

San Ignacio a principios del siglo II y que el santo obispo matiza frecuentemente con fuertes rasgos antidocetas. Véase este texto:

> Tapaos los oídos cuando alguien os hable fuera de Jesucristo,
> el que es del linaje de David,
> el que procede de María;
> el cual verdaderamente nació y comió y bebió,
> verdaderamente fue perseguido bajo Poncio Pilato,
> verdaderamente fue crucificado y murió...
> el cual también verdaderamente resucitó de entre los muertos...[41]

Prescindiendo ahora de otros aspectos, San Ignacio ha cargado el acento sobre la verdad de la carne de Jesús. Por eso insiste en que nació verdaderamente y es hijo de (ἐκ) María, a quien designa con su nombre propio y su ascendencia histórica, que demuestran la realidad de su maternidad.

En otro lugar hallamos una profesión de fe calcada sobre el esquema de Rom 1,3, cuando alaba así la fe inconmovible de los esmirniotas:

> en el Señor nuestro,
> el que verdaderamente es del linaje de David según la carne,
> Hijo de Dios según voluntad y poder de Dios,
> verdaderamente nacido de una Virgen,
> bautizado por Juan para que se cumpliese por El toda justicia,
> verdaderamente clavado en su carne bajo Poncio Pilato...[42]

Aquí tenemos, y esta vez sin la adición del nombre de María, el mismo *nacido de una virgen* que hemos ido encontrando en escritores posteriores.

Esa misma fórmula, más parafraseada y aclarada, siempre en sentido antidoceta, la volvemos a leer en otra carta ignaciana:

> Porque nuestro Dios, Jesús, el Cristo,
> fue llevado en su seno por María
> según la disposición de Dios;
> por un lado, del linaje de David;
> por otro, del Espíritu Santo;
> el cual nació y fue bautizado...[43]

---

[41] *Trall.* 9,1 (BIHLMEYER, 95; SC 10bis,118; BAC 65 p.471).

[42] *Smirn.* 1,1 (BIHLMEYER 106; SC 154; BAC p.489).

[43] *Ephes.* 18,2 (BIHLMEYER 87; SC 86; BAC 65 p.457). En *Magnes.* 11 (BIHLMEYER, 91; SC 104; BAC, p.465) se dice: «Que tengáis certeza plena del nacimiento y de la pasión y de la resurrección, acaecida en tiempo del gobierno de Poncio Pilato».

Esta fórmula tiene para nosotros un interés singular, porque subraya por igual la verdad de la maternidad de María y su carácter virginal.

* * *

El conjunto de los textos anteriormente citados impone una conclusión: la fórmula que consagró el *Romanum Vetus* y que aparece ya en la *Traditio Apostolica* tiene su prehistoria no sólo en los textos bíblicos, sino también próximamente en las profesiones cristológicas de fe que circulaban como resumen de la predicación de la Iglesia.

En ellas, ausente aún tal vez el nombre de María (al menos antes de Tertuliano), se subraya la verdad de su maternidad y el carácter virginal de la misma. Sin embargo, faltaba generalmente la mención expresa del Espíritu Santo y de su acción en la concepción virginal. No que se desconociese, sino que no se mencionaba en la fórmula. Esta debió de ser corrientemente en el siglo II: *natus ex virgine;* a fines del siglo, tal vez: *natus ex Maria virgine*[44].

Téngase, no obstante, en cuenta que, si de ordinario no se ve en dichas profesiones de fe la formulación positiva de la acción del Espíritu Santo (con la excepción de la *Epistula Apostolorum*, ya que otras aparentes excepciones pueden explicarse como paráfrasis y aclaraciones externas a la fórmula misma), el pensamiento de San Ireneo, de San Justino, de Melitón, de Arístides, de San Ignacio, no deja lugar a duda alguna: la concepción virginal se entendía siempre como una especial acción divina, que los textos más antiguos, enlazando con Lc 1,35 y Mt 1,20, atribuyen al Espíritu Santo. Cuando a la fórmula ya consagrada *natus ex (Maria) virgine* se le añada más adelante expresamente la mención del Espíritu Santo, no se hará otra cosa sino poner explícita y lapidariamente lo que se encontraba desde siempre implícito en ella.

---

[44] Cf. HARNACK, *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte*, en HAHN, *Bibliothek der Symbole* p.374-377.

2. La formulación definitiva

Según los resultados anteriores, el símbolo de la *Traditio Apostolica* no parece haberse formado por la simple inserción de una fórmula cristológica preexistente, hecha en el artículo segundo de un símbolo, también anterior, de esquema trinitario.

La única fórmula, que, entre las conocidas hoy, contiene uno de los elementos esenciales de la adición (la acción del Espíritu Santo), aunque contase con todas las garantías de seguridad necesarias, no ofrece ninguna analogía con los otros elementos añadidos. Nos referimos a la fórmula de la *Epistula Apostolorum*, en la que falta la mención de la crucifixión, la muerte, la resurrección, la ascensión, la parusía del Señor. No fue ella la que se insertó en el Símbolo trinitario. Desde luego, no es imposible que existiese otra fórmula semejante con todos esos elementos y que fuera ella la introducida en el Símbolo. Pero esa fórmula no se ha encontrado hasta ahora, y no hay nada que obligue a suponer su existencia. Es, pues, preciso buscar por otro camino el nacimiento del símbolo de la *Traditio Apostolica*.

Para referirnos solamente a nuestro caso, al componerse el nuevo símbolo fue preciso retocar la fórmula antigua (que ya conocemos); retocarla sin duda en el sentido tradicional, pero dando un relieve y una determinación mayor a sus elementos. Dos puntos se añadieron: la mención expresa del nombre de María (que probablemente faltaba, aunque se iba abriendo camino ya antes) y la del Espíritu Santo (que apuntaba también sin formulación fija). Así la antigua fórmula

> γεννηθεὶς ἐκ παρθένου

se convirtió en:

> γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου

o en esta otra:

> γεννηθέντα διὰ Πνεύματος Ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου,

ya que ambas reconstrucciones del texto original se han propuesto para el símbolo de la *Traditio Apostolica*[45]. Decidir entre ellas no nos interesa aquí. Fuera el que fuese el texto original, las adiciones parecen inspirarse directamente en los pasajes evangélicos. Mt 1,20 dice:

> τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ Πνεύματός ἐστιν Ἁγίου.

El relato de la anunciación se refiere también a una acción del Espíritu Santo para explicar a María la concepción virginal. No hacía falta más para orientar los nuevos matices dados a la vieja fórmula.

Sobre el modo concreto de hacerse estas adiciones y sobre su significación teológica, es sabido que hace cincuenta años propuso Holl una teoría que adquirió celebridad al ser comentada y prolongada por autores tan señalados en las investigaciones sobre el Símbolo como Harnack, Lietzmann y el mismo Kattenbusch. Holl trajo al primer plano de la investigación los trabajos de retoques hechos precisamente sobre el segundo artículo del Símbolo trinitario para dar lugar al *Romanum Vetus*. Se refería concretamente a la inserción en dicho artículo de una

---

[45] La retroversión ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, hecha por Connolly *(On the text of the baptismal Creed of Hippolytus:* JThSt 25 [1924] 138) y seguida por Dix *(The Treatisse on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rom* p.LX) y por dom Capelle *(Le Symbole romain au second siècle:* RevBén 39 [1927] 36), se apoya en estas razones: *a)* la analogía con la anáfora eucarística de la *Traditio Apostolica* (véase la retroversión de Connolly, *The Eucharistic Prayer of Hippolytus:* JThSt 39 [1938] 352, copiada por dom Botte en SC 11,78); *b)* el uso de la fórmula ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ παρθένου, frecuente en Hipólito; *c)* la correspondencia con el texto de *Canones Hippolyti* y las versiones etiópica y árabe; *d)* la forma más antigua del *Romanum Vetus* (en Marcelo de Ancyra, Rufino, el *Psalterium Aethelstanum*, San León M.), que parece derivar de nuestro símbolo.

La retroversión διὰ Πνεύματος Ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, hecha por Seeberg *(Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols:* ZtKG 40 [1922] 9) y por Lietzmann *(Symbolstudien* XIV: ZtNtW 26 [1927] 81), y aceptada por Kelly (o.c., p.90-91), se basa principalmente en la coincidencia de la versión latina y el *Testamentum Domini*, que se juzga aquí testimonio decisivo. Esta fórmula no es única en la historia de los símbolos (cf. HAHN, p.126.137) y tiene un precedente en San Ireneo *(Epideixis* 40). Véase también SAN JUSTINO, *Apologia* 1,32,4.

Ultimamente se ha hecho un nuevo conato. El padre J. M. Hanssens *(La liturgie d'Hippolyte:* OrChrAn 155,461-462) ha propuesto una nueva retroversión: γεννηθέντα Πνεύματι Ἁγίῳ ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου. Esta fórmula se orienta visiblemente en sentido idéntico a la anterior, que el autor rechaza por parecerle que, supuesto ese texto griego, hubiera escrito el traductor latino *per Spiritum Sanctum*, no *de Spiritu Sancto*. La razón no es definitiva; véase, por ejemplo, la versión latina de IRENEO, *Adversus haereses* 1,1,2 (PG 7,450A; HARVEY, 1,10). En cambio, la nueva fórmula no tiene, que sepamos, precedente alguno en la literatura simbólica (cf. HANSSENS, o.c., p.465-468). Entre estas retroversiones parece preferible la de Connolly.

Cristología desarrollada[46]. Según él, la forma primitiva del artículo en el Símbolo era:

> καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν,
> τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ,
> τὸν κύριον ἡμῶν.

Sobre esa base trabajó el redactor del nuevo simbolo. Su trabajo se redujo a explicar más esos dos títulos de Cristo Jesús: el de Hijo de Dios y el de Señor. Para explicar el primero, inspirándose en Lc 1,35 insertó la fórmula:

> τὸν γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου.

Para explicar el segundo, orientándose esta vez en Fil 2,3-11 añadió:

> τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα...

Holl insistía en la estructura estilistica de la inserción cristológica, que está artísticamente dividida en dos secciones, cada una introducida por un *qui* (τὸν).

Holl partía del *Romanum Vetus* tal como lo tenemos en Marcelo de Ancyra, en Rufino y en otros[47].

Este punto de partida es preciso modificarlo. Antes de esa forma del *Romanum Vetus* tenemos el símbolo de la *Traditio Apostolica*, muy cercano a aquél, pero diferente en algunos detalles que es imposible desconocer. Ahí, como vimos antes, se encuentra ya la Cristología desarrollada, cuya inserción quiere explicar la teoría de Holl. Pero los títulos generales que en dicho símbolo se dan a Cristo Jesús no son los que supone como base la teoría. El símbolo de Hipólito no dice:

> *Filium eius unigenitum, Dominum nostrum,*

sino exclusivamente:

> *Filium Dei.*

Este hecho basta para desvirtuar el valor de la teoría propuesta: la segunda sección *(qui crucifixus est sub Pontio Pilato...)* no puede haberse introducido para explicar el título *Dominum*, que no se leía en el Símbolo[48].

Puede, sin embargo, preguntarse todavía si al menos la primera sección *(qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine)* supone en el redactor la intención de aclarar el título *Filium Dei*. Holl lo afirma absolutamente. Y añade que dicha aclaración tenia un fin teológico determinado: la «filiación divina» de Cristo es una consecuencia únicamente de su nacimiento virginal[49].

Como se ve, la teoría consta de dos elementos distintos: el hecho de la adición, como aclaración al título de Hijo de Dios, y la interpretación teológica de dicha filiación divina. Estos dos puntos, que en Holl están unidos, son, sin embargo, perfectamente separables, y, de hecho, los han separado algunos autores. Así, por ejemplo, H. L. Carpenter, que, admitiendo el primero, da al segundo otra interpretación distinta, basada en la llamada cristología «pneumática»[50]. ¿Qué pensar de la teoría de Holl? Nos interesa saberlo porque se trata precisamente del artículo simbólico en que se contiene la primera predicación de la Iglesia sobre María.

Para comprobar la exactitud de la teoría aludida en la parte concreta que ahora nos interesa, el estado actual de las investigaciones sobre el origen del Símbolo romano impone una comparación con las profesiones cristológicas de fe existentes en el siglo II. ¿Hay en ellas elementos que orienten en el sentido de dicha concepción de la filiación divina de Jesús en función única de su nacimiento virginal?

Notemos ante todo que, como hemos comprobado, existieron fórmulas independientes, resumen de la predicación de la Iglesia sobre la vida y sobre la obra salvífica de Jesús, en las que se enumeraban, en la misma línea y sin distinción ninguna, los misterios de su nacimiento, su pasión y su glorificación. Son del tipo de esta que leemos en Tertuliano:

---

[46] *Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses* [Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wiss., Phil. Hist. Klasse 17 (1919)] 2-11; reproducido en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2, 115-122.

[47] HAHN, 17-20.

[48] Se ha querido ver en esta omisión un defecto de copia: el copista, por descuido, habría dejado de escribir lo que de hecho se encontraba en el símbolo. Pero a falta de su presencia en el *Testamentum Domini* y en los *Canones Hippolyti*, se sabe que el texto concordante de las versiones sahidica, árabe y etiópica se encuentra aquí profundamente alterado; cf. BOTTE, *La Tradition Apostolique* 49 nt.1.

[49] *Gesammelte Aufsätze* 2,119-120.

[50] *The birth from Holy Spirit and the Virgin in the old Roman Creed*: JThSt 40 (1939) 31-36.

> Credendi in...
> Filium eius Iesum Christum,
> natum ex Virgine Maria,
> crucifixum sub Pontio Pilato,
> tertia die resuscitatum a mortuis,
> receptum in caelis,
> sedentem nunc ad dexteram Patris,
> venturum iudicare vivos et mortuos,
> per carnis etiam resurrectionem [51].

O como esta otra de San Ireneo:

> Au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu,
> incarné,
> et mort,
> et ressuscité [52].

En el mismo San Ireneo vimos también la fórmula:

> Y la generación de una Virgen,
> y la pasión,
> y la resurrección de entre los muertos,
> y la ascensión en carne a los cielos
> del amado Cristo Jesús, nuestro Señor [53].

Del mismo modo en San Justino:

> Pues en los libros de los profetas hallamos preanunciado
> que vendría Jesús, nuestro Cristo,
> nacido de una Virgen;
> y que llegaría a edad viril, y curaría toda enfermedad y toda debilidad, y resucitaría muertos;
> y que sería objeto de envidia y se le desconocería,
> y lo crucificarían,
> y moriría,
> y resucitaría,
> y subiría a los cielos;
> y que es y se llama Hijo de Dios [54].

---

[51] *De virginibus velandis* 1,3: CC 2,1209; CSEL 71,78.

[52] *Epideixis* 3: SC 62,32.

[53] *Adversus haereses* 1,10,1: PG 7,549; HARVEY, 1,91.

[54] *Apologia* 1,31,7: FlPatr 2,61; BAC 116 p.215. Véase también *Apologia* 1,21,1; *Dialogus* 126,1; 132,1. Dada la fluidez de las fórmulas en San Justino, la enumeración de todos los misterios de la vida de Jesús no resulta siempre la misma.

Recordemos también el texto antes citado de San Ignacio:

> Que tengáis certeza plena
> del nacimiento,
> y de la pasión,
> y de la resurrección, acaecida en tiempos del gobierno de Poncio Pilato:
> todo ello cumplido verdadera y firmemente por Jesucristo... [55]

La existencia segura de semejantes fórmulas hace ya, por sí misma, muy problemática la teoría de Holl. Puesto que era cosa normal enumerar el nacimiento virginal de Jesús, como uno de tantos hechos históricos de su vida, al lado de su pasión, muerte y resurrección, dentro de una misma fórmula, resulta muy improbable que el supuesto redactor del nuevo símbolo pensase en disociar lo que encontraba tantas veces unido, para componer con esos mismos elementos precisamente la explicación de dos títulos dados a Jesús. Cierto que se ha cortado en dos la antigua fórmula; pero eso no autoriza a atribuir cada una de las partes a uno de los títulos con que al principio se caracterizaba a Jesús (aunque ambos títulos estuvieran de hecho al principio). Mucho menos autorizan las fórmulas anteriores la afirmación concreta de la concepción virginal como mera explicación de la filiación divina.

En realidad, la documentación existente nos pone en las manos fórmulas cristológicas del siglo II, en las que se profesa clara y expresamente la identidad personal entre el Hijo de Dios, el Verbo que habló a los patriarcas y a los profetas, de una parte, y Jesús, el hijo nacido de la Virgen, de otra. Véase, por ejemplo, San Justino:

> Apareció antes a Moisés y a los otros profetas en forma de fuego o en figura incorpórea;
> y ahora, en los tiempos de vuestro imperio, como hemos dicho,
> hecho hombre de una virgen según la voluntad del Padre, para salvación de los que creen en El,
> toleró el ser despreciado y sufrir... [56]

---

[55] *Magnes.* 11: BIHLMEYER, 91; SC 10 bis,104; BAC 65 p.465.

[56] *Apologia* 1,63,16: FlPatr 2,104; BAC 116 p.254. A esta misma fórmula alude en *Dialogus* 63,1. Véase también San Ireneo, *Adversus haereses* 3,16,6.

En San Ireneo leemos una fórmula semejante con el título expreso de Hijo de Dios:

> Le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu,
> [le] Christ Jésus, Notre-Seigneur,
> qui est apparu aux prophètes...;
> par qui toute chose a été faite;
> qui, en outre, à la fin des temps, pour recapituler toute chose,
> s'est fait homme parmi les hommes, visible et palpable...[57]

La fórmula recurre también en Tertuliano con referencia a la «Regla de fe»:

> Id Verbum Filium eius appellatum,
> in nomine Dei varie visum a patriarchis,
> in prophetis semper auditum,
> postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem [Mariam,
> carnem factum in utero eius
> et ex ea natum,
> egisse Iesum Christum[58].

Aquí no se trata simplemente de que existía en la misma época la teología de la preexistencia del Verbo, incluso como Hijo de Dios. Es que, además, esa teología se enunciaba en una profesión cristológica de fe.

Caso parecido es el de otra fórmula cristológica, eco de Rom 1,3, que encontramos así en San Ireneo:

> ... Prédicateurs de la manifestation de Notre-Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu, faisant connaître que [ce serait] de la postérité de David [que] fleurirait sa chair, de sorte qu'il serait, selon la chair, fils de David (lequel était fils d'Abraham) à travers une longue succession;
> mais, selon l'Esprit, Fils de Dieu, étant préexistant auprès du Père, engendré avant toute construction de ce monde; se manifestant au monde entier à la fin de ce siècle comme homme, le Verbe de Dieu[59].

Véase la equivalencia de fórmulas en San Ignacio cuando subraya que los esmirniotas están firmes en creer:

---

[57] *Epideixis* 6: SC 62,39-40.
[58] *De praescriptione haereticorum* 13,3: CC 1,197; CSEL 70,17-18.
[59] *Epideixis* 30: SC 62,80.

> En el Señor nuestro,
> el que verdaderamente es del linaje de David según la carne,
> Hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios,
> verdaderamente nacido de una Virgen,
> bautizado por Juan para que...,
> verdaderamente clavado en su carne bajo Poncio Pilato...[60]

En estas fórmulas está clara la distinción entre el nacimiento eterno del Hijo de Dios y el nacimiento temporal del hijo de María. Ambos se alinean por tratarse de la misma persona; pero no se explica el uno por el otro.

Tampoco hay rastros de semejante explicación en esta otra fórmula de Tertuliano:

> Hunc [Filium Dei],
> missum a Patre in Virginem
> et ex ea natum,
> hominem et Deum
> Filium hominis et Filium Dei,
> et cognominatum Iesum Christum[61].

Ni tampoco en esta de San Ireneo:

> In unum Deum credentes, fabricatorem caeli...
> per Christum Iesum, Dei Filium;
> qui... eam, quae esset ex virgine, generationem sustinuit,
> ipse per se hominem adunans Deo;
> et passus sub Pontio Pilato,
> et resurgens...[62]

Decididamente, las profesiones cristológicas de fe que encontramos durante todo el siglo II y que forman la prehistoria natural del segundo artículo del Símbolo desarrollado después, no dan fundamento para la teoría de Holl. Esas fórmulas no orientaban en el sentido de una filiación divina de Jesús explicada por el hecho de su nacimiento virginal [63].

---

[60] *Smirn.* 1,1: BIHLMEYER, 106; SC 10bis,154; BAC 65 p.489. Compárese con el famoso pasaje del mismo San Ignacio (*Ephes.* 7,2) (BIHLMEYER, 84; SC 10bis,74-75; BAC 65 p.451-452): «Un médico hay que es carnal y espiritual; engendrado y no engendrado; nacido en carne, Dios; primero pasible y luego impasible: Jesucristo nuestro Señor». De ambos pasajes tendremos que ocuparnos después.

[61] *Adversus Praxean* 2,1: CC 2,1160; CSEL 47,229. Compárese con la otra fórmula citada antes: «Id Verbum Filium eius appellatum..., postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in Virginem Mariam...» (*De praescriptione* 13,3); y con esta otra (*Apologeticum* 21,14): «Iste igitur Dei radius [scl. Sermo ex Deo prolatus et idcirco Filius Dei: cf. ib., 11]... delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus, nascitur homo Deo mixtus» (CC 1,125; CSEL 79,56).

[62] *Adversus haereses* 3,4,2: SC 34,116; PG 7,852.

Mas si las fórmulas no orientaban en ese sentido, pudiera, sin embargo, pensarse que tal vez fue ésa la obra personal del redactor del nuevo símbolo, quien pretendió así expresar una teoría particular suya. La hipótesis se hace seductora si suponemos que el redactor del símbolo que transmite la *Traditio Apostolica* es el mismo Hipólito en persona [64]. Porque, en efecto, Hipólito parece haber sostenido una teoría semejante. Se sabe que él distinguió sutilmente entre el *Logos* que es πρωτότοκος ἐκ θεοῦ, μονογενῆς, y el *Logos* υἱὸς τοῦ θεοῦ. El primer título es anterior a la encarnación; pero el segundo no lo tiene el Verbo sino en virtud de ésta [65]. Dentro de semejante manera de pensar cabe bien que, al retocar el Símbolo desarrollando su Cristología, hiciese una aproximación entre el título de Hijo de Dios, que encontraba en fórmulas anteriores, y el hecho del nacimiento virginal, que él añadía por su cuenta.

Semejante hipótesis, que, en absoluto, no puede decirse imposible, no parece probable. Las fórmulas litúrgicas, sobre todo las del bautismo, tienen un carácter tradicional que hace difícil su alteración por una acción individual y unilateral. El caso de la anáfora eucarística, que alguno pudiera aducir en contrario [66], es sensiblemente distinto, precisamente por la manera de ser de esa fórmula y por la libertad que a quien la canta concede explícitamente el mismo Hipólito [67]. Pero la *Traditio*

---

[63] Podría tal vez invocarse un texto de TERTULIANO, *De praescriptione* 36,5 (CC 1,217; CSEL 70,46), que ya hemos citado: «Unum Deum Dominum novit, creatorem universitatis; et Christum Iesum ex virgine Maria Filium Dei creatoris». La frase es demasiado concisa y se presta a puntuaciones muy diversas. Aislada y en sí misma pudiera en absoluto puntuarse y traducirse: «Cristo Jesús, el que nació de la virgen María, el Hijo de Dios»; «Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que nació de la virgen María»; «Cristo Jesús, el que nació de la virgen María, Hijo de Dios»; «Cristo Jesús, el que nació de la virgen María como Hijo de Dios». Carpenter (a.c., en JThSt 40 [1939] 35 nota) ha traducido: «born from Mary as God son». Desde luego, no hay nada en el texto que imponga la traducción: «Cristo Jesús, Hijo de Dios por haber nacido de la virgen María». Y eso que no impone el texto, lo excluyen positivamente otras fórmulas de Tertuliano que acabamos de citar, alguna del mismo libro *De praescriptione*.

[64] La suposición la sugirió ya dom Connolly (a.c., en JThSt 25 [1924] 137).

[65] Cf. B. CAPELLE, *Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte*: RechThAncMéd 9 (1937) 109-124.

[66] «Qui, in utero habitus, incarnatus est et Filius tibi ostensus est, ex Spiritu Sancto et Virgine natus» (ed. BOTTE, 14).

[67] *Traditio Apostolica* 9 (ed. BOTTE, 28).

Apostolica intenta reproducir ritos y oraciones consagradas por el uso [68]. Esto recomienda poco la hipótesis de un símbolo de fe nuevo, introducido por Hipólito en la ceremonia tradicional del bautismo, y precisamente haciendo valer en él sus propias teorías personales.

Nótese, sin embargo, que, aun admitiendo fuera el mismo Hipólito quien modificó el símbolo bautismal añadiendo en él la Cristología desarrollada, y aun dando por bueno que con ello intentó introducir su propia manera de ver sobre el título de Hijo de Dios dado al Verbo, todavía eso no significaría que su idea, y, consiguientemente, la del nuevo símbolo, fuera la de atribuir a Jesús una «filiación divina» puramente extrínseca e impropia: la de quien no tenía padre humano, sino había nacido de María en virtud de una especial acción divina, y sólo por eso se llamaba «Hijo de Dios». Porque Hipólito admite que el Verbo procede del Padre como Unigénito suyo antes de la encarnación, aunque en ese estadio rehúse darle el título de «Hijo de Dios». Este título, por lo tanto, no sería sino un modo de hacer patente a los hombres algo que ya existía, aunque era para ellos desconocido. La encarnación habría servido para revelarnos ese carácter del Verbo que era ἐκ θεοῦ. Así, el Verbo en carne visible se muestra Hijo de Dios. En este sentido, el nacimiento virginal es un signo, a la vez, de la filiación humana (ἐκ Μαρίας) y de la filiación divina (ἐκ Πνεύματος Ἁγίου) [69].

* * *

De todos modos es preciso retener la conclusión que se deduce de cuanto hemos visto en este capítulo. La predicación cristológica de la Iglesia desde el tiempo de los Apóstoles se había ido condensando en fórmulas breves de estructura múltiple. En ellas aparece desde el principio, como objeto de fe cristiana, el nacimiento virginal del Señor. Tenemos ahí el primer estadio de la fórmula mariológica del Símbolo apostólico. Durante el siglo II todavía esa fórmula no contiene la expresa mención del Espíritu Santo, ni parece que tampoco el nombre explícito de María. Su forma entonces debió de ser ésta:

---

[68] Aun en la hipótesis de Hanssens, la liturgia «ideal» presentada por Hipólito en su obra está basada en una liturgia «real». Cf. o.c., p.500.

[69] Cf. P. NAUTIN, *Hippolyte contre les hérésies* (Paris 1949) p.198-199. Se ha citado la frase demasiado oscura de la *Epistola ad Diognetum* 11,5: οὗτος, ὁ ἀεί, ὁ σήμερον υἱὸς λογισθείς (SC 33,80; BAC 65 p.857). También ahí tendríamos la misma opinión de Hipólito. Sobre las interpretaciones dadas recientemente a ese texto (que se ha utilizado para atribuir a Hipólito el final de la carta a Diognetes), véase P. ANDRIESSEN, *L'épilogue de l'épître à Diognète*: RechThAncMéd 14 (1947) 135-136; MARROU, en SC 33,230-232.

γεννηθεὶς ἐκ παρθένου.

En cambio, están ahí ya los dos elementos fundamentales de la primera Mariología: María es verdadera madre de Jesús; María es Madre-Virgen.

Al final del período que estudiamos, a lo que aparece no antes del año 200 (aunque se descubre algún conato anterior), la fórmula se determina más, dentro de las líneas tradicionales. Ahora se dice, y se seguirá diciendo definitivamente:

γεννηθεὶς ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου.

Al propio tiempo, la fórmula cristológica independiente, así matizada, se incorpora a un símbolo de esquema trinitario. La inserción tendrá gran fortuna. De ella nacerá el *Romanum Vetus* primero y, siglos después, el *Textus receptus* de nuestro Símbolo apostólico.

En el uno y en el otro se conservará, con nueva matización en cada uno de ellos, el equilibrio de una verdadera maternidad y una maternidad virginal, que constituye esencialmente la primera visión de la Mariología en la literatura cristiana.

CAPÍTULO II

LAS PRIMERAS DESVIACIONES HETERODOXAS

La predicación primitiva de la Iglesia sobre María presentaba un carácter marcadamente paradójico. Por un lado afirmaba y subrayaba su verdadera maternidad; precisamente era ésta la que daba a María un puesto en la fe cristológica cristiana. Mas, por otro lado, sostenía su virginidad intacta a pesar de la maternidad. Verdaderamente madre y verdaderamente virgen. Ambos extremos, naturalmente antitéticos, se encuentran sorprendentemente unidos en la Madre de Jesús. Desde el principio, la visión cristiana de María ofrece la síntesis superior de una Madre-Virgen, estableciendo el equilibrio entre los dos términos como objeto de fe contenido en la revelación.

Pronto se rompió el equilibrio del «kerygma» primitivo. Una serie de sectas, ya desde el siglo I, y más aún en la singular efervescencia del II, sacrificó el uno o el otro de los extremos revelados, salvando de ese modo falso la antinomia del misterio de María.

Una primera tendencia, de ascendencia notoriamente judía, acentuó la verdadera maternidad de María hasta el punto de sacrificar su carácter virginal. En cambio, las tendencias de dirección estrictamente gnóstica admitieron, al menos de nombre, la virginidad, a costa de suprimir de diferentes maneras la verdadera maternidad humana.

1. Los medios heterodoxos judío-cristianos

Procedentes de sectas judías diversas, los ebionitas, Cerinto, Carpócrates, presentan puntos de coincidencia a pesar de todas las diferencias que evidentemente los separan [1].

Los ebionitas son judíos, muy probablemente esenios [2], convertidos al cristianismo solamente a medias. *Medio cristiano medio judío*, dirá San Jerónimo de Ebión [3]. Reconocían en Jesús al mayor de los profetas; pero su fe no llegaba hasta la confesión de la divinidad del Señor. La secta, que se desarrolló ya a fines del siglo I, perduró con suerte varia hasta el IV. Para caracterizar su doctrina tenemos, además de las referencias de los heresiólogos antiguos, algunos escritos que provienen de la secta: el *Evangelio de los Ebionitas* [4], el documento base de las *Pseudoclementinas* [5], la versión del Antiguo Testamento hecha por Símmaco, que era ebionita, según nos dice Eusebio [6].

---

[1] Cf. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme* (Paris 1958) p.67-98.

[2] Para los puntos de contacto entre el ebionismo y la secta de Qumrân, véase O. CULLMANN, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* p.35-51; K. SCHUBERT, *Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Fešcha*: ZtkTh 74 (1952) 1-62.

Los ebionitas suprimían radicalmente la maternidad virginal de María. En esto coinciden todas las referencias antiguas; y un indicio de esa doctrina puede verse también en la supresión de toda la narración de la infancia de Jesús que se había hecho en el *Evangelio de los Ebionitas* [7]. San Ireneo, en su catálogo heresiológico, nota simplemente que en este punto enseñaban lo mismo que Cerinto y Carpócrates [8]; es decir, que Jesús

---

[3] *In epistolam ad Galatas* 2,3,14: PL 26,387.

[4] Conservado sólo fragmentariamente en citas de San Epifanio. Véase HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* 1,102-104; A. SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos:* BAC 148, 2.ª ed., p.47-52. Parece ser de la primera mitad del siglo II; cf. P. VIELHAUER, en HENNECKE-SCHNEEMELCHER, o.c., p.101s.

[5] El estudio de las relaciones entre las pseudoclementinas y el judiocristianismo lo han hecho recientemente G. Strecker *(Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen)*, que no ve ebionismo en los kerygmas de Pedro (o.c., p.213-220), y H. J. Schoeps *(Theologie und Geschichte des Judenchristentums)*, que defiende el carácter ebionítico de las pseudoclementinas en su fuente original (o.c., p.37-61). En el último sentido, también DANIÉLOU, o.c., p.71-74.

[6] *Historia ecclesiastica* 6,17: GCS Eus.2,2 [9,2] 554; PG 20,560; *Demonstratio evangelica* 7,1,33: GCS Eus.6 [23] 304; PG 22,497. Cf. SCHOEPS, o.c., p.350-380; *Aus frühchristlicher Zeit* p.81-89. De ahí el nombre de simmaquianos que se dio posteriormente a los ebionitas, o al menos a algunos de ellos: MARIO VICTORINO, *In epistolam ad Galatas* 1,1,19; 1,4,12: PL 8, 1155.1162; AMBROSIASTER, *In epistolam ad Galatas* prol.: PL 17,337; SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum Manichaeum* 19,4.17: CSEL 25,500.516; PL 42, 349.359; *Contra Cresconium donatistam* 1,31,36: CSEL 52,355s; PL 43,465A.

[7] San Epifanio *(Panarion* 30,13,2 y 14,3: GCS Epif.1 [25] 349.351; PG 41,428C.429B), dice expresamente que el evangelio de los ebionitas, omitida la infancia del Señor, empezaba con la escena del bautismo; y lo ve muy natural, dada la negación ebionita de la maternidad virginal (ib., 14,4).

[8] *Adversus haereses* 1,26,2: PG 7,686; HARVEY 1,212s. Parece cierto que debe leerse: *ea autem quae sunt erga Dominum, similiter ut Cerinthus*. Cf. HARVEY, l.c., y SCHMIDT, en TU 43,404 nt.2. Sobre la doctrina de Cerinto, véase SAN IRENEO, l.c., inmediatamente antes. El testimonio de San Ireneo sobre los ebionitas ha sido juzgado muy injustamente. El obispo de Lyón no dice que los ebionitas prolongan la herejía de Cerinto o de Carpócrates, sino simplemente que su cristología es semejante a la de éstos, que acaba de describir.

había sido hijo de María y de José y era como los demás hombres, aunque mejor y más sabio que ellos [9]. Estas dos negaciones de la divinidad de Jesús y de su nacimiento virginal, se las atribuye San Ireneo expresamente a los ebionitas en otro pasaje:

> Vani autem et Ebionaei, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento; neque intellegere volentes quoniam Spiritus Sanctus advenit in Mariam et virtus Altissimi obumbravit eam; quapropter quod generatum est, sanctum est et filius Altissimi Dei Patris omnium [10].

Consecuencia de esta negación de la maternidad virginal de María es la interpretación de Is 7,14, que San Ireneo denuncia en los ebionitas:

> Y no, como dicen algunos que se atreven ahora a exponer así la Escritura: he aquí que una joven concebirá y dará a luz un hijo; como la interpretaron Teodoción efesio y Aquila póntico, ambos judíos prosélitos. Apoyándose en ellos, los ebionitas afirman que fue engendrado por José [11].

A esta última noticia de San Ireneo añade Eusebio la versión de Símmaco, que naturalmente coincidía también [12].

El testimonio de San Ireneo concuerda con la referencia que nos da San Justino:

> Hay algunos de vuestro linaje que, confesando a Jesús por Cristo, le tienen, sin embargo, por hombre nacido de hombres [13].

---

[9] Las referencias de Hipólito *(Elenchos* 7,34; 10,22: GCS Hip 3 [26] 221. 281; PG 16,3342.3439) repiten a San Ireneo. Véase también Ps. TERTULIANO, *Adversus omnes haereses* 3,3: CSEL 47,219; CC 2,1405; FILASTRIO, *Diversarum haereseon liber* 37: CC 60,233; CSEL 38,20; PL 12,1155; SAN EPIFANIO, *Panarion* 30,2.3.14.16: GCS Epif 1 [25] 334.335.351.353; PG 41, 408.409.429.432; EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* 3,27,7: GCS Eus 2,1 [9,1] 256; PG 20,273A; 6,17: GCS Eus 2,1 [9,1] 354; PG 20,560.

[10] *Adversus haereses* 5,1,3: SC 153,24-26; PG 7,1122. Cf. ib., 3,19,1.

[11] *Adversus haereses* 3,21,1: SC 34,348-350; PG 7,946A. Un pasaje de Orígenes parece suponer que los ebionitas argüían en favor de una filiación natural de Jesús con respecto a José utilizando el título de *Hijo de David* que se le da en el Evangelio *(In Mt. com.* 16,12: GCS Or 10 [40] 513; PG 13, 1413A). Sólo una descendencia de José salvaría, según ellos, la procedencia de David. Compárese con *In Rom. com.* 1,5: PG 14,850C.

[12] *Demonstratio evangelica* 7,1,33: GCS Eus 6 [23] 304; PG 22,497.

[13] *Dialogus cum Tryphone* 48,4: ARCHAMBAULT, 1,214-216; BAC 116 p.382.

Por todo el contexto es claro se refiere San Justino a algunos judío-cristianos, que reconocían en Jesús al Mesías, pero no admitían ni su divinidad ni su nacimiento virginal. Así lo entiende el propio Trifón en las palabras que siguen a las que hemos citado. Tales características designan bien a los ebionitas descritos por San Ireneo.

Tertuliano escribe por su parte:

> Poterit haec opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et Dei Filium, constituit Iesum [14].

Que en ello ve Tertuliano implícita la negación de la maternidad virginal se desprende claramente de lo que escribe poco después: el Espíritu Santo refuta a Ebión diciéndole: *non ex sanguine, neque ex carnis aut viri voluntate, sed ex Deo natus est* [15].

Podría parecer que Tertuliano establece un nexo entre la negación de la maternidad virginal y la negación de la divinidad de Jesús, tal como ambas se presentan en los ebionitas. El mismo nexo parece insinuarse también en Eusebio:

> Se llama herejía de los ebionitas la de los que dicen que Cristo nació de José y María, y pretenden que era un puro hombre [16].

Sin embargo, ya Orígenes habla de dos grupos distintos de ebionitas: unos negaban la maternidad virginal de María, otros la admitían, aunque todos coincidiesen en rechazar la divinidad de Jesús [17]. Esta referencia la recogió Eusebio [18] y la confirma San Jerónimo hablando de los ebionitas de su tiempo [19]. San Epifanio, que no alude a esos dos grupos, hace constar, sin embargo, que la secta ha tenido variaciones en su doctrina sobre Cristo [20].

---

[14] *De carne Christi* 14,5: Evans, 50; CC 2,900; CSEL 70,227.

[15] Ib., 24,2: Evans, 78; CC 2,915; CSEL 70,248. Cf. *De virginibus velandis* 6,1: CC 2,1215; CSEL 71,88.

[16] *Historia ecclesiastica* 6,17: GCS Eus 2,2 [9,2] 554; PG 20,560. Cf. ib., 3, 27,2: GCS Eus 2,1 [9,1] 256; PG 20,273. Véase también San Epifanio, *Panarion* 30,14: GCS Epif 1 [25] 351; PG 41,429.

[17] *Contra Celsum* 5,61: GCS Or 2 [2] 65; PG 11,1277; *In Mt. com.* 16,12: GCS Or 10 [40] 511; PG 13,1412.

[18] *Historia ecclesiastica* 3,27,3: GCS Eus 2,1 [9,1] 256; PG 20,273.

[19] *Epistola* 112,13: CSEL 55,381; PL 22,924.

[20] *Panarion* 30,3: GCS Epif 1 [25] 335; PG 41,409. Cf. M. Simon, *Verus Israel* 291-296. Con los ebionitas (judío-cristianos, dice él) de esta segunda tendencia ha relacionado E. Peterson (*L'origine dell'ascesi cristiana*: Euntes Docete 1 [1948] 199) los Hechos apócrifos de los Apóstoles, en concreto los de Andrés, Juan, Tomás, Pedro y los de Pablo, que en su opinión son posteriores y dependen de aquéllos. «De hecho, añade, en los Hechos apócrifos de Pedro, de Tomás y de Pablo está expresada la creencia en el nacimiento virginal». Bauer (*Das Leben Jesu* p.30-31) lo había negado de los Hechos de Tomás; pero la expresión *hijo de José el carpintero* no es suficiente para negarlo; véase la aclaración de los mismos Hechos en el c.143 (ed. Bonnet, 250).

En esta misma línea debe situarse el elkesaísmo, en cuya doctrina los puntos de semejanza con el ebionismo son claros, aunque no haya unanimidad en determinar el verdadero sentido de su mutua dependencia [21]. De los elkesaítas dice San Hipólito que, sin reconocer la divinidad de Cristo, lo suponen nacido de una virgen; cosa que decían no era la primera vez que sucedía, pues se había encarnado ya antes en muchos otros y seguía haciéndolo todavía [22].

Es curioso que, en la heresiología latina, de tal manera fue prevaleciendo la negación de la divinidad de Jesús sobre la de la maternidad virginal de María, al caracterizar a los ebionitas, que acabó por asemejarse «Ebión» a Fotino, y por hacer de éste un renovador de la herejía atribuida a aquél. El texto más característico en ese sentido es el del *Tomus Damasi*:

> Anathematizamus Photinum, qui, Ebionis haeresim instaurans, Dominum Iesum Christum tantum ex Maria confitetur [23].

---

[21] Cf. Schoeps (o.c., p.325-334), para quien el elkesaísmo representa un ebionismo gnóstico de época posterior; y Daniélou (o.c., p.76-80), que ve en él una forma arcaica con todos los caracteres de la teología judío-cristiana heterodoxa. Véase también Bardy, en su traducción de la *Historia eclesiástica* de Eusebio (SC 41,140).

[22] *Elenchos* 9,14; 10,29: GCS Hip 3 [26] 252.284; PG 16,3390.3442. Cf. Eusebio, *Historia ecclesiastica* 6,38: GCS Eus 2,2 [9,2] 592; PG 20,600; San Epifanio, *Panarion* 19 y 53: GCS Epif 1 [25] 217-224; 2 [31] 315-317; PG 41,260-269; 960-961.

[23] Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris antiquissima* 1,285-286. *Tantum ex Maria* es una negación de la generación eterna, es decir, de la divinidad de Jesús; no alude al nacimiento virginal. En igual sentido hemos visto que escribía Tertuliano: *nudum hominem, et tantum ex semine David*. Véase también San Hilario, *De Trinitate* 1,26; 2,4.23; 7,3.7: PL 10,41. 53-54.65.201.205; San Jerónimo, *In epistolam ad Galatas* 1,1.11: PL 26, 312.322; *In epistolam ad Ephesios* 2,4,10: PL 26,499. La unión de Fotino con «Ebión» se encuentra ya en Hegemonio, *Acta Archaelai* 68,5: GCS 16,99. Es, sin embargo, notable el caso de San Isidoro (*Etymologiae* 8,5,37: ed. Lindsay; PL 82,301), quien, haciendo también a Fotino renovador del ebionismo, describe así su herejía: *Asseruit Christum a Maria per Ioseph nuptiali coitu fuisse conceptum*. San Agustín (*De haeresibus* 10: PL 42,27) no habla ya de la negación de la maternidad virginal por los ebionitas. Cf. Praedestinatus, 1,10: PL 53,590.

Se ve, pues, que no siempre estuvieron unidas en el ebionismo la negación de la maternidad virginal y la de la divinidad de Jesús [24]. Naturalmente, nos referimos a la divinidad del hijo que nace de María, no a una supuesta filiación divina posterior, efecto del bautismo en el Jordán, cuyo sentido preciso en los ebionitas no es claro [25], pero que, en todo caso, cae fuera de nuestro tema.

Con Cerinto, figura misteriosa y discutida sobre la que se han enunciado las más diversas apreciaciones [26], estamos muy lejos del medio ambiente esenio. Más bien parece habría que pensar en el movimiento zelota, cuyo nacionalismo político-religioso tuvo especial importancia a mediados del siglo I [27]. Para situarlo cronológicamente son de interés los datos recogidos por San Ireneo en tradición que se enlaza con San Policarpo: San Juan, que vive en Efeso hasta los tiempos de Trajano, se encuentra allí con Cerinto y lo tiene presente al escribir su Evangelio [28]. Estos datos nos llevan a los últimos años del siglo I.

Por lo que se refiere a la Mariología, la posición de Cerinto la caracteriza así San Ireneo:

---

[24] Notemos de paso que también los dos Teódotos, el botero y su discípulo, el cambista, en los últimos años del siglo II, mantenían la fe en la maternidad virginal negando al mismo tiempo la divinidad de Jesús. Cf. Hipólito, *Elenchos* 7,35-36; 10,23-24: GCS Hip 3 [26] 222.282; PG 16,3342-3343.3430; Ps. Tertuliano, *Adversus omnes haereses* 8,2-3: CSEL 47,225; CC 2,1410. Véase, sin embargo, San Epifanio (*Panarion* 54,1: GCS Epif 2 [31] 318; PG 41,964), para quien Teódoto negaba realmente la maternidad virginal. Resulta dudoso el testimonio de Filastrio (*Diversarum haereseon liber* 50: CC 60,238; CSEL 38,26; PL 12,1666); y no resuelven nada Hipólito (*Contra Noetum* 3: ed. Nautin, p.239; PG 10,806) ni Eusebio (*Historia ecclesiastica* 5,28: GCS Eus 2,1 [9,1] 502; PG 20,513).

[25] Cf. Orbe, *Estudios Valentinianos* 3 (Analecta Gregoriana 113) 278-323.

[26] Véase Bardy (*Cérinthe*: RevBibl 30 [1921] 344-373), que hace la crítica de las fuentes; ya antes A. Wurm, *Cerint, ein Gnostiker oder ein Judaist?*: ThQtSchr 86 (1904) 20-38, y C. Schmidt, *Cerinthus*: TU 43,403-452,726-731, que no admite el carácter judío de Cerinto, lo mismo que actualmente Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* 20.

[27] Cf. Daniélou, o.c., p.80-82. Hoy nos resulta menos misteriosa que a Schmidt (o.c., p.410) la relación entre la creación del mundo por los ángeles y ciertas tendencias de la heterodoxia judía. Véase Daniélou, o.c., p.80, con la bibliografía de su nota 5.

[28] *Adversus haereses* 3.3,4; 11,1-2: SC 34,110.178-182; PG 7,853.879s.

> Iesum autem subiecit non ex virgine natum (impossibile enim hoc ei visum est) [29], fuisse autem eum Joseph et Mariae filium, similiter ut reliqui homines, et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab omnibus [30].

El sentido de la frase parece ser: Jesús nació de José y María y era un hombre como los demás (no Dios), aunque mejor, más prudente y más sabio que todos. La negación de la divinidad de Jesús y la de su nacimiento virginal otra vez unidas. Hipólito, en el *Elenchos*, reproduce simplemente los mismos datos de San Ireneo [31]. Coinciden el Ps. Tertuliano (que representa una fuente distinta, tal vez el *Syntagma* del mismo Hipólito), San Epifanio y Filastrio [32].

Idénticos rasgos ofrece unos años después la mariología de Carpócrates, en quien los temas judíos se encuentran muy mezclados con otros temas del sincretismo alejandrino [33]. La misma negación de la maternidad virginal, unida también a la negación de la divinidad de Jesús:

> Iesum a Ioseph natum, et cum similis reliquis hominibus fuerit, distasse a reliquis secundum id quod anima eius firma et munda cum esset...

Así San Ireneo [34]. Y el Ps. Tertuliano:

> Christum non ex virgine Maria natum, sed ex semine Ioseph hominem tantummodo genitum [35].

Los demás heresiólogos antiguos concuerdan del todo [36].

---

[29] Harvey (1,211) cree que este paréntesis es una glosa posterior. De hecho, no se lee en el texto correspondiente del *Elenchos*.

[30] *Adversus haereses* 1,26,1: PG 7,686; Harvey 1,211. Massuet lee *ab hominibus*.

[31] *Elenchos* 7,33; 10,21: GCS Hip 3 [26] 220.281; PG 16,3342.3440.

[32] Ps. Tertuliano, *Adversus omnes haereses* 3: CC 2,1405; CSEL 47,219; San Epifanio, *Panarion* 28,1: GCS Epif 1 [25] 313; PG 41,377; Filastrio, *Diversarum haereseon liber* 36: CC 60,233; CSEL 38,19; PL 12,1153-1154.

[33] Sobre Carpócrates, véase Daniélou, o.c., p.97-98. Antes Liboron, *Die Karpokratianische Gnosis* (Leipzig 1938); H. Kraft, *Gab es einen Gnostiker Karpokrates?*: ThZt 8 (1952) 434-443.

[34] *Adversus haereses* 1,25,1: PG 7,680; Harvey 1,204.

[35] *Adversus omnes haereses* 3: CC 2,1405; CSEL 47,219.

[36] Hipólito, *Elenchos* 7,32,1: GCS Hip 3 [26] 218; PG 16,3338; San Epifanio, *Panarion* 27,2: GCS Epif 1 [25] 301; PG 41,364; Filastrio, *Diversarum haereseon liber* 35: CSEL 38,19; CC 60,232; PL 12,1152.

2. La gnosis prevalentiniana

Los recientes estudios de Peterson, Quispel, Daniélou y Grant, que han puesto de relieve la conexión histórica entre el judaísmo posterior y el gnosticismo cristiano, han proyectado una luz nueva sobre la explicación de los orígenes de este último, que en formas variadísimas invadió la literatura cristiana del siglo II.

Los primeros sistemas gnósticos cristianos aparecen, en efecto, largamente emparentados con las especulaciones judías y las recuerdan de muchas maneras en sus temas y en sus recursos.

Para San Ireneo, el punto de partida, no sólo de los que hoy llamamos gnósticos sabios, anteriores a Valentín, sino también de la gnosis vulgar, hay que ponerlo en Simón Mago y sus seguidores, entre ellos Menandro [37]. Ni en el uno ni en el otro, según la exposición que de sus respectivos sistemas hace San Ireneo, encontramos nada relativo a la Mariología. Ni es de extrañar. La encarnación del elemento soteriológico divino en la propia persona de Menandro o de Simón dejaba poco margen para hablar de Jesús en sus sistemas. No son cristianos. Pero es curioso observar que Simón se transfigura para aparecer entre los hombres como hombre, sin serlo realmente, y para que se le crea sufrir la pasión sin padecerla en la realidad [38]. ¿Tenemos ahí la sugerencia para el docetismo posterior de Satornil? [39]

---

[37] San Ireneo *(Adversus haereses* 1,24,1: PG 7,674; HARVEY 1,196) escribe: «*Ex iis* [Simón, los simonianos, Menandro] *Saturninus et Basilides occasiones accipientes...*» El texto original decía seguramente τὰς ἀφορμὰς λάβοντες. La equivalencia nos la ha conservado Eusebio *(Historia ecclesiastica* 4,11,2: GCS Eus 2,1 [9,1] 322; PG 20,328C) para el capítulo 27. Cf. B. REYNDERS, *Lexique comparé* 2,217. También dice San Ireneo, de la doctrina de Satornil, que es como la de Menandro *(similiter ut Menander)*; pero esa frase no significa en San Ireneo dependencia, sino pura semejanza. El obispo de Lyón pone además en conexión con los simonianos al conjunto de sectas, *surgidas como hongos en el campo*, a las que él reserva el nombre de *gnósticos: Ex iis, qui praedicti sunt Simoniani, multitudo Gnosticorum exsurrexit (Adversus haereses* 1,29,1: PG 7,702; HARVEY 1,221). Véase también ib. 11.

[38] *Adversus haereses* 1,23,3: PG 7,672; HARVEY 1,193.

[39] La referencia de San Ireneo sobre Simón se ha tenido por muy sospechosa. En nuestro punto concreto parece derivarse del *Syntagma* de San Justino. Cf. L. CERFAUX, *La gnose simonienne:* Recueil Cerfaux 1,191-258; publicado antes en RechScRel 15 (1925) 489-511; 16 (1926) 5-20.265-285. 481-503. Pero téngase en cuenta R. M. GRANT, *La Gnose et les origines chrétiennes* (Paris 1964) p.67.

Los sistemas gnósticos más antiguos, que conocemos, pertenecen a la gnosis vulgar y coinciden con las referencias de San Ireneo en los capítulos 29 y 30. A finales del siglo pasado, K. Schmidt descubrió en un papiro de Berlín, entre otros escritos gnósticos, un *Apócrifo de Juan*, que resultó ser la fuente principal de esos capítulos. Schmidt no llegó a publicar el texto; lo hizo en 1955 W. Till [40]. Pero, entretanto, los descubrimientos de Nag Hammadi, donde han aparecido hasta tres ejemplares del *Apócrifo* [41], han puesto de manifiesto hasta qué punto éste se leía y se utilizaba en los medios gnósticos de Egipto. Todo ello recomienda la buena información de que disponía San Ireneo.

Sus referencias en el capítulo 30 parecen aludir a los ofitas. Para ellos, Jesús nació virginalmente por especial acción divina [42]. Por eso es el más sabio, el más puro, el más justo de los hombres. Sobre él bajó en el Jordán el Cristo superior, con lo que resultó constituido Jesucristo. Perseguido por su predicación y sus milagros, en el momento de la pasión, el Cristo superior abandona a Jesús, que es crucificado. Una virtud enviada por el Cristo superior le resucita en un cuerpo «psíquico y pneumático», no en el cuerpo terreno *(mundiale)*, que, como incapaz de salvación, queda abandonado en el mundo. En este sistema se mantiene expresamente la maternidad virginal de María. Fruto de ella parece ser el cuerpo terreno de Jesús [43]. Ello nos obliga a no dar a las palabras del Ps. Tertuliano [44] (hablando también de los ofitas), *Christum non in substantia carnis fuisse*, el sentido doceta que pudiera creerse insinuado en ellas [45]. El punto, de todos modos, es oscuro, ni hay por qué pretender nos resulte claro con las fuentes que poseemos; ni siquiera que lo fuera en absoluto para los mismos ofitas.

---

[40] *Die Gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502: TU 60. Texto y traducción del *Apócrifo* en p.78-195.

[41] Cf. J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte* p.165-167. Sobre las diversas formas del *Apócrifo*, véase R. KASSER, *Le Livre Secret de Jean dans ses différentes formes textuelles coptes:* Le Muséon 77 (1964) 5-16.

[42] *Adversus haereses* 1,30,12: PG 7,702; HARVEY 1,238. Véase también ib., 11: PG 7,701; HARVEY 1,238.

[43] Hipólito *(Elenchos* 5,6-7: GCS Hip 3 [26] 78; PG 16,2126), hablando de los naasenos, que parecen ser los mismos ofitas, cita el triple elemento, *lógico, psíquico y terreno*, que confluyó en Jesús, nacido de María.

[44] *Adversus omnes haereses* 2,4: CSEL 47,217; CC 2,1404.

[45] Compárese en el mismo Ps. Tertuliano (ib., 1,4: CSEL 47,214; CC 2,1402): *Christum in substantia corporis non fuisse*, hablando de Satornil. Nótese que la frase parece proceder de otra fuente distinta, aunque todo lo que le precede y todo lo que le sigue pueda inspirarse en San Ireneo. Más ambigua aún es la frase de San Epifanio *(Panarion* 26,10: GCS Epif 1

Como quiera que sea, en estos sistemas se mantiene la creencia en la maternidad virginal de María, como la mantendrán también generalmente los gnósticos posteriores [46].

Entre los gnósticos más antiguos nombra San Ireneo a Satornil, cuya enseñanza se sitúa en Antioquía por los años 105-110. Su fuente principal está, sin duda, en las especulaciones cosmogónicas y antropológicas del judaísmo tardío, a través del simonianismo samaritano, según las referencias de San Ireneo. En cambio, su Cristología se inspira en otras fuentes, si es que no prolonga sugerencias simonianas. El Salvador no nace de mujer, es incorpóreo y no tiene figura sensible; sólo en la apariencia se presenta como un hombre; realmente no lo es. San Ireneo escribe:

> Salvatorem autem innatum demonstravit et incorporalem et sine figura, putative autem visum hominem [47].

Naturalmente, esta Cristología doceta lleva consigo la negación de la verdadera maternidad de María. También ella es madre sólo en apariencia. Se la tendrá por madre (tal vez virginal) de Jesús; pero realmente no lo es. De nuevo se ha roto así el equilibrio del «kerygma»; mas ahora ha sido sacrificando el otro extremo de la verdad revelada.

Una concepción semejante atribuye a Basílides San Ireneo. Basílides representa el primer ensayo cierto de gnosis sabia que conocemos. San Epifanio, tal vez fundado en la frase ambigua de San Ireneo, lo hace condiscípulo de Satornil en Antioquía [48]. Lo que sí es cierto es que su presencia en Alejandría hacia 120 le puso en contacto con el platonismo de la época, interpretación del platonismo clásico cuyo iniciador fue Antíoco de Ascalón. Su influjo, unido al de la gnosis vulgar alejandrina y al de la gnosis precristiana, iba a sumarse a los propios conocimientos cristianos para dar lugar al curioso sistema, en el que no pocos rasgos difieren del valentinianismo radicalmente [49].

Según la referencia de San Ireneo [50], Basílides hablaba de una misión hecha por el Padre, que envía a su *Nous* primogénito al mundo para libertar a los que crean en él. Este aparece en el mundo en la persona de Jesús. Pero Jesús no es una realidad sensible; es una pura apariencia. La frase de San Ireneo *(apparuisse eum in terra hominem et virtutes fecisse)* ha quedado bien aclarada en el texto de San Epifanio, que añade un δοκήσει [51]. Y, desde luego, el contexto confirma la exactitud de esa interpretación. La apariencia se mantiene en toda la vida de Jesús, que es incorpóreo e impasible. En el momento de la pasión toma la forma de Simón Cireneo, y es éste en realidad el crucificado, no Jesús. Esto no todos lo llegan a saber; pero comprenderlo así, es condición esencial para obtener la libertad y salvarse. Estamos otra vez ante una concepción doceta que supone una maternidad de María puramente aparente. Se la creerá madre de Jesús, sin serlo en la realidad. Con la descripción de San Ireneo coinciden las de San Epifanio [52], el Ps. Tertuliano [53], Filastrio [54] y Teodoreto [55]. Este docetismo de Basílides lo supone también Tertuliano [56].

Sin embargo, como es sabido, sobre Basílides tenemos otra exposición completamente distinta en el *Elenchos* de Hipólito. Según esta interpretación del sistema basilidiano, el Salvador posee una estructura compuesta de cinco elementos distintos:

---

[25] 287; PG 41,345): «Dicen que no nació de María, sino que se mostró a través de ella; y que no tomó carne, sino sólo en apariencia». Como en el contexto se habla del Cristo (superior), llamado también Jesús, la primera parte de la frase puede suponer una confusión entre ambos, que ha influenciado la segunda parte con una interpretación tomada de otros sistemas semejantes.

[46] No es excepción Justino, aunque llame a Jesús *hijo de José y María*, según Hipólito *(Elenchos* 5,26,29; 10,15,6: GCS Hip 3 [26] 131.277; PG 16, 3202.3431). Nótese que no habla del nacimiento de Jesús. A éste, de edad de doce años, lo encuentra Baruch en el campo pastoreando las ovejas. En ese momento es claro que pasaba por hijo de José y María.

[47] *Adversus haereses* 1,24,2: PG 7,674; HARVEY 1,197. Cf. HIPÓLITO, *Elenchos* 7,28,4: GCS Hip 3 [26] 209; PG 16,3322. Coinciden el Ps. TERTULIANO, *Adversus omnes haereses* 1,4: CSEL 47,214; CC 2,1402; FILASTRIO, *Diversarum haereseon liber* 31,6: CC 60,230; CSEL 38,16; PL 12,1144; SAN EPIFANIO, *Panarion* 23,1,10: GCS Epif 1 [25] 249s; PG 41,300. Sobre las diversas fuentes de Satornil, cf. R. M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes* p.93-98.

[48] *Panarion* 23,1,2: GCS Epif 1 [25] 247; PG 41,297C.

[49] Cf. G. QUISPEL, *L'homme gnostique:* Eranos-Jahrbuch 16 (1948) 97-100.

[50] *Adversus haereses* 1,24,4: PG 7,677; HARVEY 1,200.

[51] *Panarion* 24,3,1: GCS Epif 1 [25] 260; PG 41,312B.

[52] Ib.

[53] *Adversus omnes haereses* 1,5: CSEL 47,215; CC 2,1402.

[54] *Diversarum haereseon liber* 32,6: CC 60,231; CSEL 38,17; PL 12,1148.

[55] *Haereticarum fabularum compendium* 1,4: PG 83,349AB.

[56] *De resurrectione mortuorum* 2,3: CC 2,922; CSEL 47,26.

uno corporal, recibido de la *deformidad* (de la materia terrena y sensible); otro animal (psíquico), proveniente de la *hebdómada* (región aérea); el tercero, proporcionado por el gran arconte (demiurgo) que rige la *ogdóada* (región etérea); el cuarto, espiritual (pneumático), venido del *espíritu limítrofe* (Espíritu Santo), situado en el firmamento entre el mundo y la región supramundana; finalmente, el que pertenece a esa región supramundana, donde habitan Dios y su Hijo [57]. De todos estos elementos nos interesa aquí el primero, que se refiere al cuerpo de Jesús. Ese cuerpo es terreno y sensible, como lo prueba el hecho de que, al irse disolviendo la unidad de Jesús en el momento de llevar a cabo su obra soteriológica, ese elemento se queda en la tierra, reducido a ella. Ese cuerpo lo ha recibido Jesús de María, por eso se le llama *el hijo de María*. El docetismo está excluido. Pero ¿fue virginal esa maternidad de María? No hay en el sistema una explicación particular sobre este punto. La respuesta afirmativa parece incluirse en la exégesis que hace Basílides de Lc 1,35, en la que, sin embargo, la bajada del Espíritu Santo hasta el seno de María representa más bien la *filiedad* misma por la que su hijo es verdadero Hijo de Dios [58].

Tales son las dos exposiciones divergentes del sistema de Basílides. Ambas han resultado sospechosas a los investigadores modernos, aunque la segunda, confirmada por Clemente de Alejandría, se admite hoy corrientemente con preferencia a la primera [59]. Hipólito tiene sin duda a la vista un escrito que pudiera ser del propio Basílides. Por otro lado, San Ireneo, pasando del singular al plural, habla, evidentemente, de los basilidianos, de los que incluso refiere algunas palabras concretas. ¿Corresponderá la exposición de San Ireneo a la doctrina de Basílides, todavía en Antioquía, representada por algunos discípulos de la primera hora antes de haber estructurado completamente su sistema personal en las lecciones posteriores y más maduras de Alejandría? Ello explicaría la coincidencia de ambas exposiciones en algunos puntos [60].

---

[57] *Elenchos* 7,27,9-13: GCS Hip 3 [26] 207s; PG 16,3319.

[58] Ib., 7,26,8-9: GCS Hip 3 [26] 205; PG 16,3315C. Cf. ORBE, *Estudios Valentinianos* 3 (Analecta Gregoriana 113) 166.

[59] Cf. J. H. VASZINK, *Basilides*: RAC 1,1217-1225; G. QUISPEL, *L'homme gnostique*: Eranos-Jahrbuch 16 (1948) 89-139.

[60] Cf. R. M. GRANT, *Gnostic origins and the Basilidians of Irenaeus*:

3. El gnosticismo valentiniano

No conocemos el pensamiento personal de Valentín sobre la maternidad virginal de María [61], a no ser que deba mantenerse la atribución del *Evangelium veritatis* a Valentín, hecha por algunos críticos [62]. En esta obra leemos la siguiente alusión al cuerpo de Cristo, que citamos en la traducción francesa:

> Car il est venu dans une chair de similitude, sans que rien ne pût entraver son cheminement, parce qu'elle était incorruptible, incoercible [63].

Se ha subrayado el docetismo de esa frase [64]. Pudiera, sin embargo, pensarse que en ella se insinúa la peculiar idea que

---

VigChr 13 (1959) 121-125; R. McL. WILSON, *The Gnostic Problem* 126s. Ultimamente, W. FOERSTER (*Das System des Basilides*: NTSt 9 [1963] 233-255) parece pronunciarse en sentido contrario. La exposición del *Elenchos* (junto con los varios fragmentos de Basílides y de Isidoro que se nos han conservado) representarían el verdadero sistema de Basílides; la de San Ireneo correspondería a un estadio ulterior, en el que algunos discípulos, sin comprender al maestro, lo explicaron introduciendo elementos de otros sistemas.

[61] El recuerdo que le dedica San Ireneo (*Adversus haereses* 1,11,1), copiado por San Epifanio (*Panarion* 31,32), no alude a este extremo.

[62] Cf. M. MALININE, H. CH. PUECH, G. QUISPEL, *Evangelium veritatis* p.XIV-XV. Puech y Quispel (*Les écrits gnostiques du Codex Jung*: VigChr 8 [1954] 39) habían sugerido la posible atribución de la obra a Valentín, o al menos a uno de sus discípulos inmediatos que hubiese comprendido y asimilado muy bien su pensamiento. Así también BRAUN, *Jean le Théologien* 235; y ésta parece ser la opinión de Orbe (por ejemplo, en *Estudios Valentinianos* 3,355). W. C. van Unnik, (*The Gospel of Truth and the New Testament*, en CROSS, *The Jung Codex* p.99-104) propuso como autor a Valentín en Roma hacia 140-145, es decir, en vísperas o a raíz de su defección de la Iglesia. Véase también R. M. GRANT, *La Gnose et les origines chrétiennes* p.104-108. Leipold (en ThLZt 82 [1957]) ha insistido en la ausencia de los temas más característicos del valentinianismo en el *Evangelium veritatis*. Por eso, para otros autores, la obra presentaría más bien un gnosticismo prevalentiniano. Cf. H. M. SCHENKE (*Die Herkunft des sogenannten Evangelium veritatis* (Göttingen 1959); H. RINGGREN, *The Gospel of Truth and Valentinian Gnosticism*: StTh 18 (1964) 51-65. W. Till (*Das Evangelium der Wahrheit*: ZtNtW 50 [1959] 168) lo cree muy cerca de la ortodoxia, aunque ya con huellas gnósticas. J. Daniélou (RechScRel 47 [1959] 583) lo ve en el límite entre la gnosis judío-cristiana ortodoxa y la sistematización gnóstica incipiente.

[63] *Evangelium veritatis* (ed.c.) 31. Till (ZtNtW 50 [1959] 177) traduce: «Weil er in einem (nur) scheinbaren (d.h. nicht wirklich materiellen) Fleisch kam, ohne etwas (oder: jemand) seinen (= das Inkarnierten) Gang hinderte weil es (= das Fleisch) die Unverganglichkeit und die Unfassbarkeit ist»

[64] Por ejemplo, últimamente, BRAUN, o.c., p.119.

del cuerpo real de Cristo tenían Valentín y sus discípulos, como veremos [65].

Quispel ha intentado reconstruir la doctrina original de Valentín a través de las doctrinas de sus discípulos [66]. Según esa reconstrucción, fundada en un pasaje de los *Extractos de Teódoto* [67], Jesús tenía un cuerpo espiritual, modelado por el demiurgo en el seno de la Virgen. Valentín habría apoyado su doctrina en Lc 1,35:

> *El Espíritu Santo sobre ti* indica la naturaleza del cuerpo del Señor, y *el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra* significa la formación del demiurgo, con la que modeló el cuerpo en la Virgen [68].

Si esta reconstrucción del pensamiento original de Valentín es exacta, la idea del cuerpo espiritual, que Hipólito atribuye a la escuela oriental, representa la concepción primitiva, modificada después por Tolomeo y por la escuela itálica [69]. Tertuliano la confirma al escribir:

> Licuit et Valentino, ex privilegio haeretico, carnem Christi spiritalem comminisci [70].

Más adelante, el autor del tratado *De recta in Deum fide* volverá a hablar del *cuerpo celeste* del Señor como pensamiento de Valentín [71] en labios del bardesanita Marino [72].

¿Cuál es el papel de María en esta manera de pensar? No se explica expresamente. Pero, si el cuerpo de Jesús es espiritual, su sustancia, aunque haya sido oportunamente modelada y adaptada por el demiurgo en el seno de la Virgen, es claro que no está tomada de ella. Es decir, se suprime de hecho la verdadera realidad de la maternidad de María.

Este último rasgo va a quedar vigorosamente subrayado en el valentinismo posterior. A Tolomeo se refieren los primeros informes que nos da San Ireneo. La maternidad virginal de María se caracteriza allí con esta fórmula concreta:

> *Qui per Mariam transivit, quemadmodum aqua per tubum transit* [73].

No puede expresarse más claramente la negación de una verdadera maternidad. No sólo la partícula διά, usada intencionadamente en vez de ἐκ (lo harán frecuentemente los gnósticos), sino, más aún, la comparación del agua que pasa por el canal, están diciendo que Cristo pasó a través de María sin recibir su cuerpo de ella.

La equivalencia entre las fórmulas *pasó por María como el agua por un tubo* y *no recibió nada de María*, la ha hecho expresamente San Ireneo, quien repite constantemente esta última en su refutación [74]. De igual modo ha denunciado el obispo de Lyón el carácter doceta que en última instancia envuelve toda esa manera de pensar:

> Errant igitur qui dicunt nihil ex Virgine accepisse [...] Hoc autem dicere est et putative apparuisse eum tamquam hominem, cum non esset homo, et factum eum hominem nihil assumentem de homine [75].

---

[65] Tal vez se haya de entender también así el fragmento de la *Carta a Agatópodo*, que cita Clemente de Alejandría (*Stromata* 3,7,59,3: GCS Clem 2.ª ed. [52] 223; PG 8,1161CD): «Jesús comía y bebía singularmente, sin devolver los alimentos. Tan grande era la fuerza de su continencia, que ni siquiera se corrompía el alimento en él, pues él no tuvo el fenómeno de la corrupción».

[66] *The original doctrine of Valentine*: VigChr 1 (1947) 43-73.

[67] *Excerpta ex Theodoto* 58-60: SC 23,176-178.

[68] VigChr, l.c., 70; SC 23,178.

[69] Cf. *Elenchos* 6,35,6-7: GCS Hip 3 [26] 165; PG 16,3247s. Orbe (*Estudios Valentinianos* 5 [Analecta Gregoriana 83] 63-65; 3,214-216) ha puesto en duda la exactitud de la referencia de Hipólito y no cree en la existencia de la llamada escuela oriental. Esta la encontramos también nombrada en el título mismo de *Excerpta ex Theodoto*: SC 23,52. Que la *Carta a Rheginos* contenga idéntica doctrina (cf. PUECH-QUISPEL, en VigChr 8 [1954] 49), es muy dudoso; cf. ORBE, o.c., 5,64 nt.48a.

[70] *De carne Christi* 15,1 (EVANS, 52; CC 2,900; CSEL 47,227). Véase también Ps. TERTULIANO, *Adversus omnes haereses* 4,5: CSEL 47,221; CC 2, 1407: «Spiritale nescio quod corpus de caelo deferentem». Habla de Valentín; cf. ib., 7. Antes aún, sin expresa mención de Valentín, Ps. JUSTINO, *De resurrectione* 2: TU 20,2,38; CApol 3,216. Sobre la atribución de esta obra a San Justino, véase PRIGENT, *Justin et l'ancien Testament* 50-61.

[71] Cf. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, en la introducción a su edición del *De recta in Deum fide*: GCS 4,XVII.

[72] *De recta in Deum fide* 4,13-17; 5,1-3: GCS 4,170-178; PG 11,1829-1836. En el comentario de San Efrén a las cartas de San Pablo, al hablar de la carta apócrifa de los corintios al Apóstol, da como texto de la misma: «Dicen [Simón y Clobios] que nuestro Señor no ha venido con cuerpo terreno, sino con un cuerpo celeste; y que no nació de la Virgen María». Y comenta: «Pero esta doctrina es de la escuela de Bardesanes». Cf. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* 2,597s.

[73] *Adversus haereses* 1,7,2: PG 7,513s; HARVEY 1,60. Cf. ib., 3,11,3; 3,16,1. Véase también *De recta in Deum fide* 5,9: GCS 4,190s; PG 11,1844s.

[74] Véase *Adversus haereses* 3,22,1; 5,1,2.

[75] *Adversus haereses* 3,22,1: SC 34,374; PG 7,956s. Véase también: «Os-

El pensamiento de San Ireneo lo ha resumido bien Teodoreto:

> Valentín, y Basílides, y Bardesanes, y Armonio y sus compañeros mantienen la concepción y el parto virginal; pero dicen que pasó por ella como por un canal, y apareció a los hombres usando de apariencias y haciéndose tomar por hombre, al modo como fue visto por Abrahán y otros de los antiguos [76].

Es un docetismo que, admitiendo la realidad humana de Jesús, niega de hecho su corporeidad material.

El pensamiento fundamental de esta mariología valentiniana lo ha expresado con frase precisa Tertuliano:

> Esse etiam [...] Christum [...] in praepositionum quaestionibus positum, id est per Virginem, non ex Virgine editum; quia delatus in Virginem transmeatorio potius quam generatorio more, processisset per ipsam, non ex ipsa: non matrem eam, sed viam passus [77].

Del mismo modo, el Ps. Tertuliano, que subraya el docetismo de semejante sistema:

> Hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed spiritale, nescio quod, corpus de caelo deferentem, quasi aquam per fistulam, sic per Mariam Virginem transmeasse nihil inde accipientem vel mutuantem [78].

Entre los discípulos de Valentín hace San Ireneo especial mención del mago Marcos. En el punto que nos ocupa su pensamiento es idéntico:

> Et sic ille, qui est secundum dispositionem, per Mariam generatur apud eum homo, quem Pater omnium, transeuntem per vulvam, elegit per Verbum ad agnitionem suam [79].

---

tendimus autem quoniam idem est, putative dicere eum visum et nihil ex Maria accepisse. [...] Vani igitur qui a Valentino sunt, hoc dogmatizantes» (ib., 5,1,2: SC 153,24; PG 7,1122).

[76] *Epistola* 145, *ad monachos Constantinopolitanos*: PG 83,1380.

[77] *Adversus valentinianos* 17,1: CSEL 47,203; CC 2,772.

[78] *Adversus omnes haereses* 4,5: CSEL 47,221; CC 2,1407. Filastrio *(Diversarum haereseon liber* 38,6: CC 60,234; CSEL 38,21) nos da la misma idea de la mariología valentiniana: «Dicit... de caelo eum carnem detulisse, nihil autem accepisse de sancta Virgine, sed ut aquam per rivum, ita transisse per eam affirmant». Filastrio (ib., 40) acentúa el docetismo al hablar de Segundo: «Christum autem quasi per phantasiam apparuisse, id est veluti umbram humano generi, et non veram carnem hominis habuisse suspicatur». Cf. Orígenes, *In epist. ad Galatas*: PG 14,1298A; San Epifanio, *Panarion* 31,4,3: GCS Epif. 1 [25] 388; PG 41,480B.

[79] *Adversus haereses* 1,15,3: PG 7,620B; Harvey 1,150.

Semejante supresión de la verdadera maternidad de María viene postulada en el valentinismo por la estructura particular del Salvador; estructura que obedece, a su vez, a otros principios fundamentales del sistema. En éste, la soteriología exige que el Salvador tome en sí los elementos humanos capaces de obtener alguna salvación:

> Tenía que asumir las primicias de cuanto había de salvarse [80].

Pero, por otra parte,

> como lo material es incapaz de salvación [81], no asumió nada material.

Con ello se establece una diferencia esencial entre Jesús y los demás hombres, diferencia que radica precisamente en la diversa calidad de su cuerpo. En ella va envuelta la negación de la maternidad de María, única que en el caso de Jesús hubiera podido asegurar la realidad de un cuerpo humano igual que el nuestro.

En el sistema valentiniano, el demiurgo hizo primero, de una materia invisible, al hombre *material* a imagen suya, no a su semejanza; luego inspiró en él al hombre *psíquico* (animal), que es a su semejanza; finalmente, le añadió una carne sensible, la *túnica de piel* [82]. Es la interpretación de Gén 1,26; 2,7; 3,21. Mas en esta actividad del demiurgo se había mezclado ocultamente la acción de Sophía (Achamoth), personaje caído del Pleroma y, por lo mismo, de substancia *espiritual*, no *animal* como el demiurgo. Sophía había depositado en éste, sin que él lo supiera, una partícula *espiritual*, que él transmitía, sin saberlo, a los hombres al inspirar en ellos el elemento psíquico, es decir, el alma [83]. Así tenemos lo que llamó Tertuliano la *triuidad humana* de los valentinianos [84]: el elemento *material* («de izquierda»), que se destruirá sin remedio posible; el elemento *psíquico* («de derecha»), que irá a donde se incline; el elemento *espiritual*, que habrá de salvarse por medio de la gnosis [85].

---

[80] Ib., 1,6,1: PG 7,504; Harvey 1,52.

[81] Unas líneas antes del texto citado escribe San Ireneo (PG 7,504; Harvey 51): «Lo material (que llaman también de izquierda) dicen que necesariamente ha de perecer, pues no es capaz de recibir ningún hálito de incorruptibilidad».

[82] Léase la explicación de Tertuliano *(Adversus valentinianos* 24: CSEL 47,200s; CC 2,770s): «Molitus enim mundum Demiurgus ad hominem manus confert, et substantiam ei capit non ex ista, inquiunt, arida, quam nos unicam novimus, terra [...], sed ex invisibili corpore materiae [...]. Figulat itaque hominem Demiurgus, et de affatu suo animat; sic erit et choicus et animalis, ad imaginem et similitudinem factus, quadruplex res, ut imago quidem choicus deputetur (materialis scilicet etsi non ex materia, Demiurgus); similitudo autem, animalis (hoc enim et Demiurgus). Habes duos interim. Carnalem superficiem postea aiunt choico supertextam, et hanc esse pelliceam tunicam obnoxiam sensui».

Supuesta esta antropología valentiniana, vengamos al cuerpo de Jesús. Según los principios establecidos, el Salvador tenía que asumir necesariamente el elemento espiritual y el psíquico; el material era, por lo menos, inútil que lo asumiera (por ser incapaz de salvación), y de hecho no lo asumió. La dificultad estaba en la manera de hacer sensible y pasible al Salvador sin prestarle nada material.

Tal vez no se atendió desde el principio a esta dificultad. Al menos habría que suponerlo así, de ser cierta la reconstrucción hecha por Quispel de la doctrina original de Valentín. Pero, sentida la dificultad, su solución se debería más bien a Tolomeo y a la escuela itálica, introduciendo, en vez del cuerpo espiritual, un cuerpo psíquico especialmente formado.

Según esta solución, en ese valentinismo plenamente desarrollado la estructura interna de Jesús está integrada por cuatro elementos:

a) El *Cristo psíquico*, hijo del demiurgo [86], que hará las veces de alma de Jesús.

b) El *germen espiritual*, que viene de Sophía (Achamoth) [87].

c) El *cuerpo de la economía*, es decir, un elemento especial, psíquico no material, pero sensible y pasible, *fabricado con arte inenarrable* [88]; este arte se necesitaba para darle las propiedades de la materia a lo que en sí mismo no era material [89].

d) A todos estos elementos *humanos* se añade el *Salvador de arriba*, es decir, el fruto común producido por todos los eones dentro del Pleroma aportando cada uno a su producción lo mejor que en sí tenía [90].

El Salvador [91] asume el Cristo psíquico, unido ya antes al germen espiritual; se le añade el elemento fabricado artificiosamente por el demiurgo en el seno de María [92].

En esta concepción del valentinismo, el cuerpo de Jesús no es espiritual, pero tampoco es material; es psíquico, como corresponde a la naturaleza del demiurgo que lo fabrica. Mas como lo puramente psíquico no podía explicar la índole sensible y pasible de Jesús, se introduce al demiurgo poniendo a servicio de su obra todas las posibilidades de su ingenio y de su arte. Con ellas ha conseguido que ese cuerpo, de sustancia psíquica, revistiese las cualidades de sensibilidad y pasibilidad propias de la materia.

Naturalmente, un cuerpo así, aunque formado en el seno de María, no podía proceder estrictamente de su sustancia, cuyo carácter material no tenía. Se comprende bien la fórmula: *pasó a través de María, pero no procedió de María*. Quedaba suprimida la verdadera maternidad. En cambio se abrían nuevas posibilidades a la explicación de un nacimiento virginal. Un cuerpo no material no tiene por qué causar mengua alguna en la integridad del seno materno al nacer [93].

Más aún, ese mismo nacimiento virginal resultaba la mejor prueba de que el cuerpo de Jesús no era como el nuestro. De haber sido igual, hubiera sido también idéntico su origen; no virginal, como lo fue [94]. Sólo que tal nacimiento, negada la maternidad verdadera de María, tampoco era un nacimiento verdaderamente humano.

---

[83] TERTULIANO, o.c., 25: CSEL 47,201s; CC 2,771.

[84] *De praescriptione haereticorum* 7,3: CC 1,192; CSEL 70,9.

[85] SAN IRENEO, *Adversus haereses* 1,5,5-6: PG 7,500-504; HARVEY 1, 49-52. Cf. ib., 1,7,5. Mientras el hombre material es a *imagen* del demiurgo, y el psíquico a su *semejanza*, el espiritual va por otro camino: no es ni a imagen ni a semejanza del demiurgo porque no procede de él, sino de Sophía. Cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Excerpta ex Theodoto* 54,5: SC 23,170, con la explicación de Orbe: Greg 41 (1960) 481-485.

[86] Es el Cristo anunciado por los profetas, distinto del Cristo-Eón interior al Pleroma (cf. *Adversus haereses* 1,2,5) y distinto también, naturalmente, del Cristo del Evangelio, que se confunde con Jesús. Sobre el Cristo psíquico valentiniano, véase ORBE, *Estudios Valentinianos* 3 [Analecta Gregoriana 113] 190-207.

[87] Cf. ORBE, o.c., 3,218-223.

[88] Cf. *Adversus haereses* 1,9,3 (PG 7,544; HARVEY 1,85): «Dicen que el Salvador se revistió un cuerpo psíquico, de la economia, preparado con inenarrable providencia para que fuera visible y palpable».

[89] El cuerpo de la economía no es estrictamente *el hombre de la economía*. Cf. ORBE, o.c., 3,210-217.

[90] También este fruto común de los eones se llama Cristo en lenguaje valentiniano; con lo que tenemos todos estos Cristos diferentes: el Cristo-Eón; el Cristo, fruto común de todos los eones; el Cristo psíquico, el Cristo-Jesús del Evangelio.

[91] Cf. ORBE, o.c., 3,194-199.

[92] Cf. SAN IRENEO, *Adversus haereses* 1,6,1; 1,7,2; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Excerpta ex Theodoto* 58,1-60: SC 23,176-178; TERTULIANO, *Adversus valentinianos* 27: CSEL 47,203-204; CC 2,772-773.

[93] Cf. ORBE, o.c., 3,226; *La muerte de Jesús en la economía valentiniana*: Greg 40 (1959) 657. Siglos después había de formular la misma observación San Martín I al refutar a Teodoro de Farán en el concilio Lateranense de 649.

El equívoco que planteaba esa teoría resulta evidente. Ese equívoco debió de salir más de una vez a la superficie. Así, por ejemplo, en el caso que nos cuenta Tertuliano, cuando escribe que los valentinianos solían decir:

> Peperit, et non peperit;
> virgo, et non virgo [95].

Aludían al llamado *Apócrifo de Ezequiel*, y Tertuliano refiere el sentido que le daban dentro de su sistema:

> Ideo *non peperit* quae *peperit*, quia non ex sua carne;
> et ideo *virgo* quae *non virgo*, quia non de visceribus suis mater.

Es decir, los valentinianos explicaban realmente la integridad virginal de María negando de hecho la verdad de su maternidad. Ya lo hemos visto: el cuerpo de Jesús pasó a través de María, pero en realidad no procedía de ella; era el cuerpo psíquico fabricado con arte inenarrable para que apareciese en la tierra con las cualidades de la materia, que realmente no poseía por su propia naturaleza [96].

4. El «Evangelio de Felipe»

La literatura valentiniana se ha enriquecido recientemente con una nueva obra encontrada en Nag Hammadi: el *Evangelio de Felipe* [97]. Su clasificación dentro de la literatura eclesiástica

---

[94] Así Alejandro, según el testimonio de Tertuliano *(De carne Christi* 15,3: EVANS, 525; CSEL 70,228; CC 2,901): «Nam, ut penes quendam ex Valentini factiuncula legi, primo non putant terrenam et humanam Christo substantiam informatam, ne deterior angelis Dominus deprehendatur, qui non terrenae carnis exstiterunt; dehinc, quod oporteret similem nostrae carnem similiter nasci, non de Spiritu nec de Deo, sed ex viri voluntate».

[95] *De carne Christi* 23,2: EVANS, 76; CSEL 70,246; CC 2,914.

[96] La *Pistis Sophia*, ciertamente, no refleja una concepción puramente valentiniana. De todos modos, también en ese libro se ha conservado la doctrina gnóstica en la que Jesús pasa por María sin tomar nada de ella. Véase c.8 y 62: GCS 45,8-9; 80-81.

[97] Publicado por Pahor Labib *(Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo* 1); traducido al alemán por H. M. Schenke (ThLZt 84 [1959] 1-26) y Leipoldt-Schenke *(Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi* 38-65); al inglés, por R. M. Wilson *(The Gospel of Philip*, London 1962) y C. J. de Catanzaro *(The Gospel according to Philip:* JThSt 13 [1962] 35-71). Véase últimamente J. E. MENARD, *L'Évangile selon Philippe* (Paris 1967).

no ha resultado fácil, al menos hasta ahora. Se da como valentiniano; pero ese valentinismo debe entenderse en sentido muy relativo. Es más bien un florilegio de temas preferentemente gnósticos, que acusan procedencias diversas, aunque preponderantemente valentinianas. De ahí que se hayan visto en él doctrinas contradictorias. Entre ellas se ha señalado una que precisamente se refiere a nuestro tema [98].

Leemos, en efecto, por un lado:

> Adán nació de dos vírgenes: del Espíritu [99] y de la tierra virginal. Por eso Cristo nació de una [sola?] Virgen, a fin de enderezar el desliz que había ocurrido al principio [100].

Por otro lado leemos:

> Unos decían: María ha concebido del Espíritu Santo. Se equivocan. No saben lo que dicen [101]. ¿Cuándo una mujer ha sido jamás embarazada por una mujer? [...] Y el Señor no habría dicho: Mi [Padre que está] en el cielo, si no hubiera tenido [otro] padre (terreno); sino que hubiera dicho simplemente [mi Padre] [102].

Y también:

> El apóstol Felipe dijo: José, el carpintero, plantó un jardín, porque necesitaba madera para su oficio. El es quien hizo la cruz (sacándola) de los árboles que había plantado. Y su simiente estuvo pendiente de lo que había plantado. Su simiente era Jesús; la planta, empero, la cruz [103].

En el primero de los textos citados parece afirmarse claramente la concepción virginal de Cristo; en los dos últimos, esa concepción está rotundamente excluida con no menor claridad. He ahí la contradicción.

Es fácil resolverla suponiendo que esos textos proceden de fuentes diversas. Pero semejante solución no debe admitirse a no ser que no se encuentre ningún otro camino de explicación. El P. Orbe lo ha encontrado recientemente y su interpretación nos parece imponerse en absoluto [104].

---

[98] LEIPOLDT-SCHENKE, o.c., p.54, nota al fragmento 83. En contra, WILSON, o.c., p.148.

[99] Sobre el tema gnóstico del Espíritu virginal, cf. ORBE, *Estudios Valentinianos* 4 (Analecta Gregoriana 158) 39-68.

[100] *Evangelio de Felipe* 83, en LEIPOLDT-SCHENKE, 54. Damos la traducción de ORBE (o.c., p.96).

[101] La frase ha sido puntuada y entendida de maneras diversas. Cf. LEIPOLDT-SCHENKE, o.c., p.41; WILSON, o.c., p.80-81.

[102] Ib., 17, en LEIPOLDT-SCHENKE 41. Trad. ORBE, o.c., p.95.

[103] Ib., 91 (ib., 55). Trad. ORBE, o.c., 96 nt.7.

Empezando por lo que es más claro, el Salvador tenía dos padres en la mente del apócrifo: uno, el celestial («el Padre del universo» [105]); el otro, terreno, José, de quien realmente procede. En el plano terreno, Jesús no ha nacido virginalmente: es hijo de María y de José. Esta línea pertenece a una mentalidad ebionita. Pero se matiza en seguida gnósticamente: una concepción de María por obra del Espíritu Santo es imposible. La imposibilidad se hace patente con sólo tener en cuenta el carácter femenino que asignaban al Espíritu Santo no pocos gnósticos, por ejemplo, los ofitas y los valentinianos [106]. Todo esto parece claro. Pero entonces, ¿qué significa el texto citado en primer lugar?

Aquí estamos ya en pleno terreno gnóstico. Es preciso estar atentos para no proyectar sobre ese texto una mentalidad diversa de la que tenía de hecho su autor. Ya el texto mismo nos pone en guardia. Se hubiera esperado, en efecto, un paralelismo entre Adán, nacido de dos vírgenes, y Cristo, nacido de otras dos. Pero el texto no habla de paralelismo, sino de oposición. En la generación de Cristo se procede de manera distinta que en la formación de Adán; y esto precisamente porque había que corregir el error que se deslizó en aquélla. Como comenta el P. Orbe:

> A fin de poner nuevamente en orden el desliz ocurrido al principio, sin duda por el pecado de Adán, nacido de dos vírgenes, fue menester que Cristo, el segundo Adán, fuera producto de una Virgen [107].

Pero esto no equivale a afirmar la concepción virginal de Jesús. La razón es porque el autor del *Evangelio de Felipe* no se refiere ahí a dicha concepción, sino a la habilitación posterior de Jesús para Salvador, acaecida en el bautismo del Jordán: a su unción bautismal por el Espíritu Santo [108].

---

[104] O.c., p.95-99.

[105] Ib., p.82. Trad. ORBE, o.c., p.97.

[106] Véase, por ejemplo, ORBE, o.c., p.81s y 480-481.

[107] O.c., p.96. Para el tema gnóstico de la *diorthôsis*, cf. ib., p.680-686.

[108] Hay otro pasaje que explica ese momento: «Jesús manifestóse a orillas del Jordán [...] ¿Es lícito expresar un misterio? El Padre del universo, que había descendido (sobre Jesús en el Jordán), unióse con la Virgen. Y un fuego resplandeció para él en aquel día...» (*Evangelio de Felipe* 81-82). Cf. ORBE, o.c., p.97.

El tema resulta nuevamente complicado por el hecho de que el autor habla no sólo de dos madres de Cristo, sino aun de dos Marías: una, la persona histórica de María, la esposa de José, del cual tuvo carnalmente a Jesús, como hemos visto; otra, la persona mítica, la «Virgen incontaminada», esposa del Padre celestial, del cual tuvo virginalmente al Hijo de Dios. En el segundo de los textos, que citamos al principio, omitimos de intento unas frases que ahora se pueden comprender mejor:

> María es la Virgen, a la cual ninguna Virtud ha contaminado (uniéndose a ella), la cual es (además) un gran escándalo (?) para los hebreos, a saber, los apóstoles y apostólicos. Esta Virgen, no contaminada por ninguna Virtud [se manifiesta] (al mundo) [a fin de que] las virtudes (los arcontes) se contaminen (con su manifestación sensible) [109].

Este texto no se refiere a María, la madre terrena de Jesús, sino a la madre celestial. Así se ve que no hay contradicción entre los diversos textos. Como resume el P. Orbe, a pesar de que el autor del *Evangelio de Felipe* excluye la concepción virginal de Jesús en el plano histórico,

> se comprende ahora por qué el anónimo haya hecho al Cristo fruto de una sola Virgen (n. 83). Jesús fue hecho Cristo a raíz del bautismo del Espíritu, en el Jordán: mediante la Virgen que descendió (n.82). Su Padre celestial es el que le engendró de la Virgen incontaminada, la Madre celestial (n.17) [110].

La línea ebionita inicial no se ha roto; se ha perdido en la selva de los mitos gnósticos. El resultado queda en el conjunto de textos citados. De ahí que el *Evangelio de Felipe*, en lo que se refiere a nuestro tema, no puede darse por auténticamente valentiniano, del mismo modo que tampoco es simple y puramente ebionita.

5. El marcionismo

San Ireneo enlaza a Marción con el gnosticismo a través de Cerdón. Los elementos claramente gnósticos del sistema de aquél abogan por la objetividad del informe [111].

Cerdón había sacado las consecuencias del pensamiento gnóstico sobre el cuerpo de Cristo: el docetismo completo y la negación de la maternidad de María. El Ps. Tertuliano ha descrito así su doctrina:

---

[109] Ib., p.17 (ib., p.41). Trad. ORBE, o.c., p.95.

[110] O.c., p.99.

[111] Se admite hoy el gnosticismo de Marción, a pesar de la oposición de Harnack en su célebre libro sobre el heresiarca.

> Hunc in substantia carnis negat, in phantasmate solo fuisse pronuntiat; nec omnino passum, sed quasi passum; nec ex virgine natum, sed omnino non natum [112].

Lo mismo se expresa San Epifanio:

> Que Cristo no fue engendrado por María, ni apareció en carne; sino que existió en apariencia, y en apariencia también lo hizo todo [113].

Esa idea doceta de Cristo y esa negación de la maternidad de María obtienen en Marción una expresión radical, atestiguada por todos los heresiólogos antiguos. Para San Ireneo, el Cristo de Marción se manifiesta *in hominis forma;* para Hipólito, *apareció como hombre sin ser hombre, y como encarnado sin haberse encarnado, mostrándose en apariencia;* para Tertuliano, es un *fantasma* y tiene sólo una *putativa corpulentia,* una *caro putativa;* para Orígenes, todo lo que llevó a cabo en la tierra *visa geri magis quam vere gesta esse testantur* [114].

Pero Marción no desconoce solamente la realidad del cuerpo de Cristo; suprime también la maternidad de María, que, como argumentaba San Ireneo contra los valentinianos, era perfectamente inútil si el Salvador no había de recibir de ella su cuerpo. La frase de San Ireneo

> Iesum autem a Patre [...], venientem in Iudaeam temporibus Pontii Pilati praesidis, qui fuit procurator Tiberii Caesaris in hominis forma manifestatum his qui in Iudaea erant [115]

significa que, según Marción, Jesús apareció de repente, como hombre ya formado y adulto, en el momento de comenzar a predicar. Es decir, que no hubo nacimiento humano alguno, ni, por consiguiente, tampoco maternidad de María. Hipólito lo dice expresamente repetidas veces:

> Marción rechazó en absoluto la generación del Salvador [...]
> Descendiendo de arriba, sin generación, el año quince del imperio de Tiberio César...
> Por ello, dice, descendió Jesús sin generación...
> Mostrado en apariencia, sin pasar por la generación ni por la pasión [116].

Tertuliano escribió por su parte:

> Marcion, ut carnem Christi negaret, negavit etiam nativitatem; aut ut nativitatem negaret, negavit et carnem; scilicet ne invicem sibi testimonium responderent nativitas et caro, quia nec nativitas sine carne nec caro sine nativitate [117].

Teodoreto resumió:

> Cerdón y Marción niegan la encarnación en absoluto y llaman fábula al nacimiento virginal [118].

Marción, pues, envolvió en una misma negación la realidad humana del cuerpo de Jesús y la verdadera maternidad de María, reduciendo ambas a un puro docetismo. Como escribió Tertuliano:

> Qui carnem Christi putativam introduxit, aeque potuit nativitatem quoque phantasma confingere, ut et conceptus et praegnatus et partus Virginis, et ipsius exinde infantis ordo τῷ δοκεῖν haberentur: eosdem oculos eosdemque sensus fefellissent, quos carnis opinio elusit [119].

Era lógico: si el cuerpo de Jesús no era un cuerpo realmente humano, ni su concepción ni su nacimiento tenían sentido. Lo natural era suprimirlos.

Claro que esa eliminación radical tropezaba con la narración evangélica. No importa. Marción se encargó de evitar ese inconveniente. Para él, no hay otro evangelio que el de San Lucas; y a éste, en el que efectuó las modificaciones que le convinieron [120], lo hizo comenzar por el capítulo tercero, suprimiendo toda la narración de la infancia de Jesús [121].

---

[112] *Adversus omnes haereses* 6,1: CSEL 47,222; CC 2,1408.

[113] *Panarion* 41,1,7: GCS Epif 2 [31] 91; PG 41,692CD.

[114] San Ireneo, *Adversus haereses* 1,27,2: PG 7,688; Harvey 1,216; Hipólito, *Elenchos* 10,19,3-4: GCS Hip 2 [26] 280; PG 16,2438; Tertuliano, *Adversus Marcionem* 3,8,1: CC 1,518; CSEL 47,388; *De carne Christi* 1,4: Evans, 4; CC 2,874; CSEL 70,190; Orígenes, *In epistolam ad Titum:* PG 14,1303-1304. Estos testimonios deben prevalecer sobre la defensa intentada por Harnack *(Marcion:* TU 45,125s).

[115] *Adversus haereses,* l.c. Cf. Tertuliano, *Adversus Marcionem* 4,7,1.

[116] *Elenchos* 7,31,5; 10,19,3: GCS Hip 2 [26] 217.280; PG 16,3335.3438.

[117] *De carne Christi* 1,2: Evans, 4; CC 2,873; CSEL 70,190. Cf. *Adversus Marcionem* 3,11,1.

[118] *Epistola* 145 [146], *ad monachos Constantinopolitanos:* SC 111,180; PG 83,1380B. Los herejes, a los que se refiere la carta de los corintios a San Pablo en *Acta Pauli* (correspondencia 1,14), enseñaban: «Nec in carne Christum descendisse, nec de Maria natum» (ed. Vouaux, 250). Véase el texto griego editado por Testuz, en *Papyrus Bodmer* X-XII p.32.

[119] *De carne Christi* 1,4: Evans, 4,5; CC 2,874; CSEL 70,190.

Es curioso el arreglo hecho por Marción para el pasaje Lc 8,19-21. En el original se menciona tres veces la madre de Jesús: primero, por el evangelista: *vinieron a El su madre y sus hermanos;* luego, por los que dan la noticia a Jesús: *tu madre y tus hermanos están fuera y te quieren ver;* finalmente, por el mismo Jesús: *mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la cumplen.* De estas tres menciones Marción suprimió la primera [122]. No le importó dejar la segunda, que interpretó como una insidia contra Jesús, tentándole para ver lo que respondía. Naturalmente, la respuesta de Jesús no sólo no tenía por qué suprimirla, sino que suponía para él una confirmación clara de su propia tesis:

> ipse contestatur non esse natum, dicendo: quae mihi mater et qui mihi fratres? [123]

Con estos procedimientos desaprensivos podía Marción mantener bien su doctrina, que llevaba hasta el extremo las consecuencias de su docetismo radical [124].

Discípulo un tiempo de Marción y separado de él más tarde, Apeles no mantuvo ese docetismo radical del maestro, convencido por las «revelaciones» de una profetisa, de que era preciso admitir la realidad del cuerpo de Jesús. Pero al mismo tiempo siguió negando la maternidad de María [125]. Jesús no nace; descendiendo del cielo, irrumpe repentinamente en la tierra, hombre perfecto, no niño en edad y condiciones de crecimiento normal. La síntesis de esas dos afirmaciones la hace Apeles con la teoría del descenso, en que el Salvador se apropia las cualidades de las esferas por donde va pasando; teoría que del judío-cristianismo [126] pasó a los gnósticos, y de la que hace Apeles una aplicación particular. El cuerpo de Jesús es real, pero no material como los cuerpos de la tierra. Es una carne *siderea et aerea*, dice el pseudo Tertuliano [127]. Fórmula del propio Apeles parece ser la explicación anotada por Tertuliano:

> De sideribus et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem [128].

Hipólito, que designa el cuerpo de Jesús, según Apeles, como tomado *de la sustancia adyacente al mundo*, explica:

> Se hizo un cuerpo reuniendo partes de la sustancia del universo, es decir, de lo cálido, de lo frío, de lo húmedo y de lo seco [129].

Es claro que semejante cuerpo no exigía una generación humana; más aún, positivamente la excluía. Por eso también Apeles suprimía en su evangelio toda la narración de los orígenes humanos de Jesús y de su infancia. San Jerónimo nos habla de un *Evangelio de Apeles* [130]. Es muy probable no se trate de otra cosa que del mismo evangelio de Marción más o menos modificado por el discípulo [131]. Desde luego, así parece suponerlo Tertuliano cuando lo refuta [132].

---

[120] Pueden verse en San Epifanio *(Panarion* 42,11,1-6: GCS Epif 2 [31] 107-117; PG 41,709-720). Cf. HARNACK, *Marcion* p.52-61.

[121] SAN IRENEO, *Adversus haereses* 1,27,2; 3,11,7; 3,12,12; 3,14,4; SAN EPIFANIO, *Panarion* 42,9,11.

[122] Cf. SAN EPIFANIO, *Panarion* 42,11,6,12: GCS Epif 2 [31] 109; PG 41,733.

[123] Así lo dice Tertuliano *(Adversus Marcionem* 4,19,6: CC 1,592; CSEL 47,482).

[124] Sobre la cronología de Marción, cf. E. C. BLACKMANN, *Marcion and his influence* p.98-102.

[125] Tertuliano *(De carne Christi* 6,1: EVANS, 20; CC 2,883; CSEL 70,203) dice: «Solidum Christum corpus, sed sine activitate, suscepit ab ea praedicare».

[126] La teoría de Apeles recuerda muchos rasgos del judío-cristianismo. Véase, por ejemplo, en la descripción del *Elenchos* 7,38,3: GCS Hip 3 [26] 224; PG 16,3346B: «Y en todo el tiempo que pasó en el mundo vivió en ese cuerpo, oculto a las potestades mundanas».

[127] *Adversus omnes haereses* 6,5: CC 2,1409; CSEL 47,223.

[128] *De carne Christi* 6,3: EVANS, 22; CC 2,883; CSEL 70,204. La corrección *mundi* en *mundiorem*, propuesta por Kroymann, no es aceptable. Tertuliano mismo hace la equivalencia entre esas *substantiae superiores mundi* y *substantiae caelestes* (ib., 12: EVANS, 26; CC 2,886; CSEL 70,207).

[129] *Elenchos* 10,20; 7,38: GCS Hip 3 [26] 280.224; PG 16,3438B.3346B. Igual San Epifanio *(Panarion* 44,2,5: GCS Epif 2 [31] 192; PG 41,824). La frase del *Elenchos*: «de la sustancia adyacente al mundo», la ha simplificado Teodoreto *(Haereticarum fabularum compendium* 1,25: PG 83,376): «de la sustancia del mundo».

[130] *Commentarium in Matthaeum* prol.: PL 26,17A.

[131] Cf. PUECH, en HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* 1,259s.

[132] *De carne Christi* 7,1: EVANS, 26; CC 886; CSEL 70,208.

6. La reacción pagana

El carácter extraordinario y prodigioso del mensaje revelado, que transmitía la predicación cristiana sobre la maternidad virginal de María, no pudo por menos de encontrar resistencias en los medios paganos.

Bien es verdad que, entre las leyendas mitológicas corrientes en la época, eran frecuentes las que narraban el nacimiento de ciertos héroes con caracteres que podían parecer análogos al origen virginal de Jesús; y que aun en el caso de algunos grandes personajes históricos se propalaban noticias muy semejantes sobre su nacimiento extraordinario. Se sabe el enorme eco que esas narraciones han encontrado en la escuela comparativista de principios de siglo [133].

Ya San Justino había sugerido las analogías entre el mito de Perseo y Dánae y la concepción virginal del Señor [134]; como después Orígenes aludió al nacimiento prodigioso de Platón, concebido por Anfictiona de Apolo [135]. Pero ambos autores no veían ahí otra cosa que un puro argumento *ad hominem*. ¿Por qué al mundo helénico se le hacía difícil creer la doctrina cristiana de la concepción virginal cuando admitía sin dificultad cosas semejantes en sus dioses y en sus héroes? Por eso ellos no dejan de consignar el carácter puramente superficial de esas analogías [136].

Celso aprovechó las mismas semejanzas [137] volviéndolas malignamente contra el cristianismo [138]. Pero, en realidad, el mensaje que trasmitía la predicación cristiana se distinguía netamente de las narraciones mitológicas, no sólo por el carácter histórico de María y de Jesús, sino también por el fondo mismo de la doctrina, opuesto en absoluto a cualquier vulgar antropomorfismo y a la más leve sugerencia de sublimación sexual. Es radicalmente otra doctrina, en la que la trascendencia divina más exigente conserva sin mengua alguna sus derechos soberanos [139].

Por eso el mundo helénico encontró dificultad en admitir el mensaje de la concepción virginal de Jesús tal como la predicación cristiana lo presentaba. La reacción que en la persona de Celso y en su escrito nos ha conservado Orígenes, fue más bien la de acudir al ridículo [140] y refugiarse en una interpretación injustamente malévola y calumniosa de la narración evangélica [141]. Pero esto significaba una actitud de completa oposición. Actitud plenamente compartida también por el judaísmo.

7. Resumen y conclusión

Las páginas precedentes han iluminado las perspectivas de la concepción mariológica heterodoxa en el siglo II. El difícil equilibrio de la predicación primera sobre la Madre virginal de Jesús lo había de mantener la Iglesia a toda costa como rica e intangible herencia de la revelación. Pero ese equilibrio, en el que la verdad de la maternidad humana se armonizaba superiormente con la doctrina de una maternidad virginal, se rompió de varias maneras.

Las tendencias provenientes de medios judíos sacrificaron preferentemente la virginidad en aras de una maternidad humana subrayada con fuerza. Es la línea seguida por el ebionismo.

En cambio, las tendencias que se fueron desarrollando en las múltiples variaciones del gnosticismo, se enfocaron desde el principio en un sentido doceta; el cual, aunque no siempre igual, llevará siempre a suprimir la verdadera maternidad humana. Los gnósticos respetaron la fe de la Iglesia en la concepción y en el parto virginales. Su docetismo, manteniendo la realidad humana de Jesús, negó su realidad corpórea. Pero la idea de un cuerpo inmaterial *(psíquico)* hacía innecesaria e imposible una verdadera actividad maternal en María; la concepción y el parto se reducían así a un mero tránsito de Jesús a través del seno de María, lo que equivale a suprimir realmente su maternidad. Quedaba a salvo la virginidad; pero no la maternidad virginal.

---

[133] Véase un resumen de las teorías propuestas por estos autores, en K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* 1,269-279. Con mayor extensión, J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* p.297-379.

[134] *Apologia* 1,21,1s. Cf. *Dialogus cum Tryphone* 67,2.

[135] *Contra Celsum* 1,37: GCS Or 1 [2] 89; SC 132,178-180.

[136] San Justino, *Apologia* 1,33,3-4; Orígenes, l.c. San Justino no ve en la leyenda aludida sino un plagio que la mitología pagana, instigada por el diablo, ha hecho a la revelación consignada en las profecías del Antiguo Testamento (*Apologia* 1,54,8). De esta teoría del plagio se ocupa detenidamente San Justino en ambas obras (*Apologia* 1,54; *Dialogus* 69-70 y 64). Cf. J. Daniélou, *Message évangelique et culture hellénique aux II^e et III^e siècles* (Paris 1961) p.76-79.

[137] C. Andressen (*Logos und Nomos* [Berlin 1955] p.308-372) ha pretendido ver en Celso una respuesta a San Justino; véase, sin embargo, la recensión de H. Doerrie en «Gnomon» 29 (1957) 185-196.

[138] *Contra Celsum* 1,37: GCS Or 1 [2] 89; SC 132,178-180.

[139] Cf. J. Daniélou, *Le culte marial et le paganisme*, en *Maria* [Du Manoir] 1,161-167.

[140] *Contra Celsum* 1,39: GCS Or 1 [2] 90; SC 132,182.

[141] Ib., 1,32: GCS Or 1 [2] 83-84; SC 132,162-164. La procedencia judía de estas acusaciones se ha estudiado por varios autores. Cf. M. Lods, *Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens*: RevHistPhRel 21 (1941) 1-33.

El marcionismo, desarrollando los gérmenes que ya aparecían en Satornil, y tal vez en Basílides, llevó más adelante aún la mentalidad doceta: hasta la negación de la realidad humana de Jesús. De ahí otra vez la supresión de la maternidad de María. Pero, al mismo tiempo, el marcionismo no respetó ni siquiera la fórmula de una maternidad virginal. Jesús no nace de María; propiamente no nace; aparece de golpe hombre perfecto, bajando del cielo ya adulto. Esta concepción la mantuvo también Apeles, aun suavizando el docetismo de su maestro. En semejante manera de pensar, todo el contenido de la primera predicación cristiana sobre María se había volatilizado. Quedaba sacrificada no sólo la maternidad virginal, sino, a la vez, la verdadera maternidad. No había puesto para María, la Madre de Jesús. Este no había tenido madre alguna.

Así oscilaron las primeras herejías mariológicas entre los dos extremos del «kerigma» primitivo. Los defensores de la ortodoxia volverán a establecer el equilibrio de la fe primitiva que la heterodoxia había deshecho tan rápidamente.

Capítulo III

LA VERDAD DE LA MATERNIDAD DE MARIA

La figura de María, que desde el principio se iba dibujando en la Iglesia como Madre-Virgen de Jesús, encontró pronto, ya lo hemos visto, oposición muy seria en los dos aspectos antitéticos que la constituían. Por eso, desde los principios de la literatura patrística, se acusa una decisiva atención a reforzarlos como pertenecientes ambos a la fe cristiana.

Desde luego y ante todo, la verdad de la maternidad de María, que es la que la hacía entrar en la historia de la salvación con un puesto singular.

1. San Ignacio de Antioquía

Un primer caso nos lo ofrece San Ignacio. Sus cartas no daban ocasión a largas exposiciones; pero en ellas encontramos más de una vez el nombre de María.

Fue, naturalmente, la preocupación cristológica la que en esos momentos movía la pluma del gran obispo. El soplo helado del docetismo, que se difundía por las iglesias de Asia[1], amenazaba convertir en fantasma al Cristo Jesús, de quien su ardiente corazón había hecho el centro de su vida y el objeto de su amor. Por El arrastraba cadenas y quería ser molido como trigo entre los dientes de las fieras. ¿Cómo iba a sufrir le arrebataran el tesoro que daba sentido y consistencia a su vida de apóstol y de mártir?

Pero asentar firmemente la verdad histórica de Jesús era asegurar la realidad de su vida humana. Para ello precisaba hacer constar la fe cristiana sobre su verdadero y palpable origen humano entre los hombres. Y en ese origen se encontraba ineludiblemente la figura de María.

---

[1] Sobre los herejes combatidos por San Ignacio en sus cartas se ha escrito mucho. Nadie duda de su carácter doceta. Se ha discutido sobre sus relaciones con los judaizantes y con los gnósticos. Cf. Rackl, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien:* Freiburger Theologische Studien 14 (Freiburg 1914) 89-127. E. Peterson *(Ignazio di Antiochia:* EncCatt 6 [1951] 1599) da como probable que San Ignacio combate las tendencias gnósticas que empezaba a difundir Satornil en Antioquía. Véase V. Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven-London 1960) 52-64 y L. W. Barnard, *The Background of St. Ignatius of Antioch:* VigChr 17 (1963) 193-206.

María es la madre de Jesús; San Ignacio prefiere la fórmula «Jesús es hijo de María». Por ella entronca Jesús con el linaje de David. San Ignacio lo constata con insistencia [2], enlazando así con la doctrina de San Pablo y con las promesas mesiánicas. Jesús es σαρκόφορος [3], realmente σαρκικός, porque ha venido en carne, ha sido pasible, mortal, engendrado por María [4]. Ella lo llevó maternalmente en su seno [5], y de ella procede, como procede eternamente de Dios (καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ)[6]. San Ignacio usa en ambos casos la misma partícula [7], que encontraba, sin duda, en las profesiones cristológicas de fe, y muy probablemente leía en el mensaje angélico a la Virgen.

Como si todo ello fuera poco, el obispo de Antioquía refuerza su doctrina salpicando sus frases con repetidos ἀληθῶς, que van subrayando la verdad real en los diversos episodios de la vida de Jesús. Entre ellos, muy expresamente, su nacimiento de María:

> τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη [8].

De esa manera se esforzaba San Ignacio por presentar contra el docetismo ambiente la verdad de la maternidad humana de María [9].

2. San Justino

Con San Justino cambia el horizonte. El célebre apologeta no tiene ninguna preocupación antidoceta. No es extraño, por el carácter de los escritos suyos que se nos han conservado: la *Apología* se dirige a los paganos; el *Diálogo con Trifón*, a los judíos. Ante los unos y ante los otros no era precisamente la realidad humana de Jesús la que había que demostrar, sino más bien su carácter divino. Sin embargo, San Justino, fiel a la fe tradicional, presenta ambos aspectos, aunque naturalmente insiste en el segundo. Por lo mismo, también insiste en la maternidad virginal de María más que en la verdad de su maternidad.

---

[2] *Ephes.* 18,2; 20,2; *Trall.* 9,1; *Rom.* 7,3; *Smirn.* 1,1.

[3] *Smirn.* 5,2.

[4] *Ephes.* 7,2.

[5] *Ephes.* 18,2.

[6] *Ephes.* 7,2.

[7] *Ephes.* 7,2; 20,2; *Trall.* 9,1; *Smirn.* 1,1.

[8] *Trall.* 9,1. Cf. *Smirn.* 1,1. En este último texto, ἀληθῶς se une a γεγεννημένον, no a ἐκ παρθένου, como parece haberlo entendido Neubert (*Marie dans l'Église anténicéenne* p.76).

[9] Cf. RACKL, o.c., p.136-144.

Jesús procede de María, la Virgen [10]. Procede de ella como un hijo del seno materno [11]. Porque nace niño pequeño [12], a quien ella concibió y dio a luz [13].

San Justino insiste en que la madre de Jesús entronca con Abrahán a través de David, de Judá, de Jacob y de Isaac [14]. Ese entronque por sucesivas generaciones humanas lo declara necesario para que se cumpliesen las profecías. Las promesas mesiánicas no se hicieron a toda la descendencia de Abrahán, sino solamente a la línea de Isaac que baja por Jacob, Judá, Farés, Jessé, David; se cumplen, porque María proviene de David [15]. Isaías, por su parte, profetizó que un descendiente de Abrahán nacería de una virgen; eso sólo se cumple en María [16]. El mismo profeta anunció la flor que subiría de la raíz de Jessé:

> porque El fue concebido [...] por una virgen, descendiente de Jacob, que fue padre de Judá [...]; y Jessé, según el oráculo, fue su abuelo; y El, en la sucesión de las generaciones, hijo de Jacob y de Judá [17].

Lo reconoce finalmente el mismo Señor, cuando en el salmo 22 llama padres suyos a los patriarcas, porque lo fueron de la Virgen de quien procedió El en cuanto hombre [18]. O, como ha escrito un poco antes, explicando la razón de aplicarse a Jesús el título de Hijo del hombre:

> Se decía a sí mismo Hijo de hombre [19], o bien por su nacimiento de una virgen, que, como dije, era del linaje de David,

---

[10] *Dialogus* 23,3 (sobre el texto aquí, cf. ARCHAMBAULT, 1,106 nota); 113,4; 120,1; 43,1; 45,4; 48,2; 50,1; 57,3; 63,1; 87,2; 100,2,4; 101,1; 105,1; 127,4. En otros muchos pasajes del *Diálogo* y de la *Apología*, la fórmula es «de una virgen».

[11] *Dialogus* 84,2; 63,3.

[12] *Dialogus* 84,2. Recurre aquí el mismo ἀληθῶς de San Ignacio.

[13] *Apologia* 1,32,14; 1,46,5 (cf. *Apologia* 2,6,5); *Dialogus* 78,5.

[14] *Dialogus* 23,3; 43,1; 45,4; 120,1.

[15] *Dialogus* 120,1-2.

[16] *Dialogus* 43,7; 66,4.

[17] *Apologia* 1,32,14; FlPatr 2,64; BAC 116 p.217.

[18] *Dialogus* 101,1; ARCHAMBAULT, 2,126; BAC 116 p.479.

[19] San Justino, que en *Dialogus* 100,3 cita la expresión Hijo *del* hombre como en el Evangelio, suele escribir corrientemente Hijo *de* hombre como

> de Jacob, de Isaac y de Abrahán; o bien porque Adán mismo era padre de los citados, de quienes venía por su linaje María; puesto que sabemos que los padres de los hombres son también padres de los hijos de éstos[20].

En todos estos textos se da por cosa indiscutida que María procedía de la tribu de Judá a través de la familia de David. Mas lo que nos interesa ahora es el hecho de que San Justino ve en esa ascendencia davídica de María una condición necesaria para que se cumplan las promesas divinas de un Mesías perteneciente a la casa de David. Es claro que este pensamiento se apoya totalmente en una verdadera maternidad de María, sin la que el entronque davídico del Mesías no se hubiera salvado según el santo apologeta.

Por eso, la verdad de la maternidad humana de María en el pensamiento de San Justino está del todo a salvo, aun cuando utiliza fórmulas de que abusaban los valentinianos. En efecto, San Justino prefiere largamente, no sabríamos decir por qué, la fórmula διὰ Μαρίας a la fórmula ἐκ Μαρίας, que hemos visto en San Ignacio. Exactamente, para un uso de διὰ cerca de treinta veces[21], encontramos sólo dos ἀπὸ παρθένου[22], y otras dos ἐκ παρθένου[23]. Mas esa preferencia por la partícula διὰ no disminuye en absoluto en la mente del autor la realidad y la verdad de la maternidad de María por ella designada. La equivalencia de dichas partículas es clara para él. Así, por ejemplo, a propósito de la generación eterna de Cristo, cita Sal 110,3 con los Setenta: ἐκ γαστρὸς ἐγγέννησά σε y a renglón seguido lo convierte en διὰ γαστρὸς γεννᾶσθαι ἔμελλε[24]. Así también, la profecía que se explica con un ἐκ δυνάμεως θεοῦ, pocas líneas después se verifica con un διὰ δυνάμεως θεοῦ[25].

---

en los Setenta. Cf. Feder, *Justins des Martyrs Lehre von Jesus Christus* (Freiburg 1906) p.165 nt.9.

[20] *Dialogus* 100,3: Archambault, 2,122; BAC 116 p.478.

[21] *Dialogus* 23,3; 113,4; 120,1 (διὰ Μαρίας τῆς παρθένου). *Dialogus* 43,1; 48,2; 50,1; 57,3; 63,1; 87,2; 100,2.4; 105,1; 127,4 (διὰ τῆς παρθένου). *Dialogus* 45,4; 100,6 (διὰ ταύτης τῆς παρθένου). *Dialogus* 66,1; 75,4; 85,2; 100,3; *Apologia* 1,22,5; 31,7; 32,14; 33,1; 46,5; 54,8; 63,16 (διὰ παρθένου). *Dialogus* 101,1 (δι'ἧς). *Dialogus* 84,2 (διὰ παρθενικῆς μήτρας). *Dialogus* 63,3 (διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας). También Melitón *(De Paschate* 66: SC 123,96) dice: διὰ παρθένου μήτρας.

[22] *Dialogus* 43,7; 66,4. Son literalmente las mismas palabras en ambos pasajes.

[23] *Dialogus* 66,1; 84,1.

[24] *Dialogus* 63,3: Archambault, 1,298; BAC 116 p.413s.

[25] *Apologia* 1,32,11 y 14: FlPatr 2,64; BAC 116 p.217.

Más aún, la equivalencia perfecta la tenemos aun en nuestro caso, hablando de la maternidad de María y en una misma frase:

> Y yo, reanudando mi razonamiento allí donde había interrumpido mi demostración de que Cristo nació ἐκ παρθένου y que por Isaías estaba profetizado que nacería διὰ παρθένου, repetí otra vez la profecía...[26]

Cosa curiosa, que completa la equivalencia de fórmulas, al terminar esa cita de Isaías, concluye San Justino:

> Ahora bien, es cosa patente para todo el mundo que, fuera de nuestro Cristo, nadie jamás nació ἀπὸ παρθένου[27].

Expresada, pues, con una u otra partícula, la mente de San Justino sobre la verdad y realidad de la maternidad de María mantiene claramente intacto este aspecto fundamental de la primera Mariología cristiana[28].

3. San Ireneo

Lo mantiene igualmente San Ireneo. Pero en él volvemos al ambiente polémico. San Ireneo se encontraba, por una parte, ante el docetismo radical de Marción, que suprimía la maternidad de María; por otra parte, frente al docetismo disimulado de los valentinianos, que, manteniendo el nombre, negaban de hecho la realidad de la misma maternidad. El obispo de Lyón insiste en que una y otra posición coinciden de hecho:

> Hoc autem dicere est, et putative apparuisse eum tamquam hominem, cum non esset homo, et factum eum hominem nihil assumentem de homine[29].

---

[26] *Dialogus* 66,1: Archambault, 1,314; BAC 116 p.420.

[27] *Dialogus* 66,4: Archambault, 1,316; BAC 116 p.420s.

[28] El P. Feder (o.c., p.276-277) ha pretendido fijar exactamente cuál es el símbolo de San Justino. Antes también Kattenbusch, *Das apostolische Symbol* 2,624. Hoy no se puede hablar con propiedad de un símbolo del tipo R en aquella época, sino de fórmulas cristológicas diversas. De todos modos, ya hemos dicho en el capítulo I que esas fórmulas en San Justino reproducen constantemente la partícula διά, y que lo mismo encontramos en Melitón de Sardes.

[29] *Adversus haereses* 3,22,1: SC 34,374; PG 7,956A.

O como dice en otra parte refiriéndose, sin duda, a este pasaje:

> Ostendimus autem, quoniam idem est, putative dicere esse visum, et nihil ex Maria accepisse [30].

Y la razón es porque

> si non accepit ab homine substantiam, neque homo factus est, nec filius hominis [31].

Porque, en efecto, «Hijo del hombre» significa eso para San Ireneo:

> Et quare se Filium hominis confitebatur, si non eam, quae ex homine est, generationem sustinuisset? [32]

La verdad de ese título cristológico se salva precisamente por la maternidad de María:

> Quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem, factus est Filius hominis [33].

Contra uno y otro docetismo acumula San Ireneo las expresiones que afirman la realidad humana de la maternidad de María. Ella *praegnans erat* [34]; Jesús estuvo de verdad *in vulva Mariae* [35], igual que Juan *in ventre matris suae;* fue hijo nacido de María [36], *partus eius* [37], *fructus ventris eius* [38]. Porque ella positivamente «ha cooperado», como madre, en su nacimiento [39].

Toda esta realidad de la maternidad de María es necesaria, según San Ireneo como según San Justino, para que se cumplan las promesas hechas por Dios a los padres antiguos. La promesa hecha a Abrahán la verificó Cristo naciendo de la Virgen, que descendía de Abrahán [40]. Pero sobre todo se cumplió así la promesa que se había hecho a David. Es notabilísima la insistencia con que el obispo de Lyón cita en este contexto las palabras del salmo 132,11:

> de fructu ventris tui ponam super sedem tuam [41].

Esas palabras tienen cumplimiento gracias a la maternidad de María:

> Significante Spiritu Sancto audire volentibus, repromissionem, quam repromisit Deus, de fructu ventris eius suscitare Regem, impletam esse in Virginis, hoc est in Mariae, partu [42].

La razón es porque ella misma descendía de David. Por eso la identidad completa:

> Et huius [Dei] Filius, qui ex fructu ventris David, hoc est ex David Virgine, et Emmanuel... [43]

San Ireneo encuentra esa doctrina en San Mateo cuando, para dar la genealogía de Jesús, lo llama hijo de David, hijo de Abrahán:

> eam, quae est secundum hominem, generationem eius ex Virgine exponens, sicut promisit Deus David ex fructu ventris eius excitaturum se aeternum Regem, multo prius Abrahae eandem faciens promissionem [44].

La encuentra en San Lucas cuando el ángel anuncia a María que su hijo poseerá el trono de su padre David [45]. La encuentra en San Pablo cuando afirma de Cristo que es

> de semine David [es decir] secundum eam generationem, quae est ex Maria [46].

La encuentra en las palabras con que introduce Isaías su profecía de la madre de Emmanuel:

> audite, domus David; significantis erat quoniam quem promisit Deus David de fructu ventris eius aeternum suscitaturum se Regem, hic est qui ex Virgine, quae fuit de genere David, generatus est [47].

---

[30] *Adversus haereses* 5,1,2: SC 153,24; PG 7,1122BC.

[31] *Adversus haereses* 3,22,1: SC 34,374; PG 7,956A.

[32] *Adversus haereses* 4,33,2: SC 100,806; PG 7,1073B. Cf. ib., 11; 14,1; 5,21,1.

[33] *Adversus haereses* 3,19,3: SC 34,336; PG 7,941B. Cf. ib., 5,21,1.

[34] *Adversus haereses* 3,16,2; 19,3; 21,5; 4,23,1.

[35] *Adversus haereses* 3,16,4: SC 34,286; PG 7,923C.

[36] *Adversus haereses* 3,16,2; 16,4; 19,3.

[37] *Adversus haereses* 3,19,3; 21,5; 23,7.

[38] *Adversus haereses* 3,21,5: SC 34,362; PG 7,952B.

[39] *Adversus haereses* 3,21,7: SC 34,366; PG 7,953B.

[40] *Epideixis* 35: SC 62,88.

[41] *Adversus haereses* 3,9,2; 10,4; 16,2.4; 21,5; 21,9; *Epideixis* 36 y 64.

[42] *Adversus haereses* 3,21,5: SC 34,362; PG 7,952B.

[43] *Adversus haereses* 3,9,2: SC 34,156; PG 7,870B.

[44] *Adversus haereses* 3,16,2: SC 34,278; PG 7,921A.

[45] *Adversus haereses* 3,16,4: SC 34,284; PG 7,923A.

[46] *Adversus haereses* 3,16,3: SC 34,282; PG 7,922B.

[47] *Adversus haereses* 3,21,5: SC 34,362; PG 7,951-952.

En la *Epideixis*, fuera de todo contexto polémico, escribe igualmente el obispo de Lyón:

> Et il accomplit les promesses [faites] à David, car Dieu avait promis à celui-ci de susciter du fruit de son sein un roi éternel, dont le regne n'aurait pas de fin. Et ce roi, [c'est] le Christ, le Fils de Dieu devenu fils d'homme, c'est-à-dire issu, comme un fruit, de la Vierge qui tenait sa descendance de David; et si la promesse fut du fruit du sein (c'est-à-dire un rejeton de la conception propre d'une femme) [...], c'est afin que fût annoncé ce qu'il avait de spécial et de particulier dans la production de ce fruit d'un sein virginal [issu] de David... [48]

Totalmente unida a esta promesa divina están, para San Ireneo, no sólo la profecía de Isaías sobre la madre virginal de Emmanuel (como tendremos ocasión de ver más adelante), sino, en particular, aquellas palabras de Is 11,1:

> egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet.

Comenta San Ireneo:

> Nam secundum id quod Verbum Dei homo erat, ex radice Iesse et filius Abrahae... [49]

Y explicándolo más en otro pasaje:

> Par ces [paroles] il veut dire qu'il naîtra de celle qui tient sa race de David et d'Abraham. En effet, Jessé était un rejeton d'Abraham et le père de David; aussi la Vierge, qui était le rejeton qui conçut le Christ, était-elle le rameau [50].

Todavía hemos de citar un grupo de textos que aduce San Ireneo en un pasaje dedicado todo a probar la verdad de la maternidad de María:

> Hoc itaque factum est Verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans. Et propter hoc Filium hominis se confitetur; et beatificat mites quoniam ipsi hereditabunt terram (Mt 5,5); et Apostolus autem Paulus in epistola quae est ad Galatas (4,4) manifeste ait: misit Deus Filium suum factum ex muliere; et rursus in ea quae est ad Romanos (1,3-4), de Filio (autem inquit) eius, qui factus est ex semine David secundum carnem... [51]

---

[48] *Epideixis* 36: SC 62,89-91. Cf. ib., 64.

[49] *Adversus haereses* 3,9,3: SC 34,158; PG 7,871C.

[50] *Epideixis* 59: SC 62,124.

[51] *Adversus haereses* 3,22,1: SC 34,374; PG 7,956B.

En esta serie de textos, el único que presenta alguna dificultad es el de la bienaventuranza del sermón de la montaña. ¿En qué sentido lo aduce San Ireneo? Houssiau ha escrito que son posibles dos explicaciones: según la primera, que es también la que él prefiere, se trataría de Cristo, quien, tomando un cuerpo terrestre, participó de nuestra condición; según la segunda, serían los cristianos, quienes, al resucitar, recibirán un cuerpo terrestre, y el cuerpo de Cristo sería la garantía de esa resurrección [52].

San Ireneo ha explicado el mismo texto bíblico en otro pasaje. Allí se ve que tomaba *terra* por sinónimo de *caro*; y que a *hereditabunt (hereditate possidebunt)* le daba un sentido pasivo:

> Si enim oportet verum dicere, non possidebit sed possidetur caro; sicut et Dominus ait: *beati mites, quoniam ipsi hereditate possidebunt terram*. Quasi hereditate possideatur terra in regno, unde et substantia carnis nostrae est [53].

Es el Espíritu de Dios el que tomará posesión de la carne resucitada; al morir Cristo se abrió el testamento del Evangelio, en el que Cristo daba libertad a sus siervos y los hacía herederos por la participación del Espíritu. De ese modo, la carne resucitada, poseída en herencia por el Espíritu, será feliz en el reino de Dios [54]. Esta exégesis se acerca mucho a la segunda interpretación de Houssiau. La unión con el contexto parece ser ésta: Cristo es verdaderamente hombre porque tomó de la raza humana (de María) un cuerpo verdaderamente terrestre, como el de Adán, formado de la tierra. Por eso él se llama a sí mismo Hijo del hombre; y por eso habló de la glorificación del cuerpo, formado de la tierra, que tendrá lugar precisamente como herencia recibida de él.

Pero en San Ireneo no es solamente el cumplimiento de las antiguas promesas el que demuestra la verdad de la maternidad de María. Es que ésta se descubre totalmente necesaria en la armonía perfecta del plan divino para la salvación del mundo. Se trata de un elemento de la mayor importancia en la doctrina soteriológica del obispo de Lyón.

---

[52] *La Christologie de saint Irénée* (Louvain 1955) p.242. Massuet (PG 7, 956D) escribió: «Sensus igitur est: Beatificat mites, quoniam ipsi corporis et animi motibus dominabuntur, suique semper compotes sunt. Quae et aliorum explicatio est». Pero ¿qué tiene que ver esa explicación con el contexto?

[53] *Adversus haereses* 5,9,4: SC 153,116; PG 7,1146A.

[54] *Adversus haereses* 5,9,4: SC 153,116-122; PG 7,1146-1147. La carne resucitada es la *tierra* prometida en herencia a Abrahán (*Adversus haereses* 5,32: SC 153,398-404; PG 7,1210-1211).

Su punto de partida hay que buscarlo en la formación de Adán por Dios, *ad imaginem et similitudinem suam*. San Ireneo explica que, entre los constitutivos de Adán, era precisamente la carne *(plasma)* la que llevaba en sí la *imagen*. La carne había sido hecha según la imagen del Verbo[55]. La *semejanza* le venía del Espíritu, comunicado a la carne por mediación del alma. Esto es lo que San Ireneo llama el *hombre perfecto*[56]. Nótese que semejante concepción antropológica no confunde el orden natural con el sobrenatural[57], ni tampoco introduce una evolución desde el hombre creado por Dios, naturalmente imperfecto, hasta el hombre que sólo por la redención llega a obtener sobrenaturalmente la perfección que le faltaba. Supone más bien un solo orden histórico: el sobrenatural. En ese orden histórico, el *hombre perfecto* es el compuesto carne-alma, en el que el Espíritu de Dios ha llegado a dominar plenamente la carne haciéndola carne espiritual a semejanza de Dios, que es espíritu incorruptible. El modelo ideal de ese *hombre perfecto* es el Verbo encarnado, a cuya imagen formó Dios a Adán[58]. Este, por eso mismo, era también en algún sentido *hombre perfecto*. Pero a él los dones superiores gratuitos (semejanza de Dios, participación de la incorruptibilidad divina) se le comunicaron de un modo rudimentario e imperfecto[59], en un equilibrio inestable[60], roto muy pronto por el pecado, que le privó de la semejanza de Dios[61]. De ahí que el orden histórico incluya un verdadero progreso para volver al *hombre perfecto* que se había perdido por el pecado de Adán.

Por eso la obra soteriológica de Cristo se cifrará en devolver al hombre esa *semejanza* perdida, llevándole así de nuevo a la perfección originaria[62]. Mas esa intervención la hará el Verbo *recapitulando* en sí al hombre:

> Quando incarnatus et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans; ut quod perdideramus in Adam (id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei), hoc in Christo Iesu reciperemus[63].

Porque la redención de Cristo ha tenido su efecto en relación con la *imagen* y también con la *semejanza*, aunque de distinta manera:

> Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et *imaginem* enim ostendit *veram* [ἀληθῶς], ipse hoc fiens quod erat imago eius; et *similitudinem firmans* [βεβαίως] restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri[64].

Es decir, la semejanza de Dios se había perdido en el hombre porque éste, no reconociéndose hecho a la imagen del Verbo (ni era fácil que se reconociera, porque el Verbo era invisible), había pecado. El Verbo, para devolverle la semejanza perdida, se hará hombre igual que el hombre, con lo que éste podrá visiblemente conocer que desde el principio había sido hecho a su imagen; así, la semejanza del Padre en el hombre quedará devuelta y fortificada[65].

---

[55] «Adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat» (*Adversus haereses* 5,16,2: SC 153,216; PG 7,1167C). Cf. ib., 5, 33,4; *Epideixis* 22. La imagen de Dios en el hombre no era visible antes de la encarnación, por no serlo tampoco el Verbo.

[56] «Sunt tria ex quibus *perfectus* homo constat: carne, anima et spiritu» (*Adversus haereses* 5,9,1: SC 153; PG 7,1164B). «*Perfectus* autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei» (*Adversus haereses* 5,6,1: SC 153,72; PG 7,1137A). Cf. ib., 5,8,2.

[57] San Ireneo conoce muy bien la constitución natural del hombre. «Cum [homines] sint compositi natura, et corpore et anima subsistentes» (*Adversus haereses* 2,13,3: PG 7,743B; HARVEY 1,282); «Homo est autem temperatio animae et carnis» (ib., 4, praef. 4: SC 100,390; PG 7,975B); «Substantia nostra, hoc est animae et carnis adunatio» (ib., 5,8,2: SC 153, 96; PG 7,1142B).

[58] Cf. A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de San Ireneo*: Greg 43 (1962) 449-468; *Antropología de San Ireneo*: BAC 286 (Madrid 1969) p.99.

[59] *Adversus haereses* 5,8,1: SC 153,92; PG 7,1141B.

[60] *Adversus haereses* 5,8,2: SC 153,96-98; PG 7,1142s.

[61] «Propter hoc et similitudinem facile amisit» (*Adversus haereses* 5,16,2: SC 153,216; PG 7,1168A).

[62] *Adversus haereses* 5,1,3; 36,3; 3,18,1.

[63] *Adversus haereses* 3,18,1: SC 34,310-312; PG 7,932B. Compárese también: «Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam, ea, quae fuit a Deo, aspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem; ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur» (*Adversus haereses* 5,1,3: SC 153,26; PG 7, 1123A). La misma exigencia, con matiz distinto, en 3,19,1. Véase también 4,33,4; 5,36,3.

[64] *Adversus haereses* 5,16,2: SC 153,216; PG 7,1168A.

Naturalmente, toda esta concepción exige la verdad real de la naturaleza humana de Cristo. El Verbo Salvador tiene que tomar sobre sí lo mismo que era el hombre a quien viene a salvar[66]:

> Nunc autem, quod fuit qui perierat homo, hoc salutare factum est Verbum [...] Quod autem perierat, sanguinem et carnem habebat [...] Habuit ergo et Ipse carnem et sanguinem; non alteram quandam, sed illam principalem Patris plasmationem in se recapitulans, exquirens id quod perierat[67].

Habrá de tener una naturaleza humana igual que la que recibió de Dios Adán en el paraíso. Esto lo obtiene el Verbo recibiendo de María la misma carne humana que desde Adán se ha ido transmitiendo a lo largo de las generaciones *(longam hominum expositionem)*:

> Quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa homo erat, habuit secundum hominem generationem, factus est Filius hominis[68].

---

[65] Cf. E. Peterson, *L'immagine di Dio in s. Ireneo:* ScCatt 69 (1941) 41-54; J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles* p.365-374; A. Orbe, *El hombre ideal en la teología de San Ireneo:* Greg 43 (1962) 474-484.

[66] Este postulado soteriológico lo admitían también los gnósticos. La diferencia estaba en que ellos excluían toda posibilidad de salvación para la carne material. De ahí que, en virtud del mismo principio, mientras San Ireneo concluye la verdad de la carne humana del Salvador, los gnósticos deducían que su cuerpo no pudo ser material. Para el doctor de Lyón no habría salvación de todo el hombre si el Salvador no hubiera tenido un cuerpo como el nuestro; para los gnósticos, el Salvador no pudo tener ese cuerpo, porque, de tenerlo, hubiera salvado también la carne, que es radicalmente incapaz de salvación.

[67] *Adversus haereses* 5,14,2: SC 153; 186-188; PG 7,1162A. *Alteram quandam* se refiere al cuerpo «psíquico» que atribuían a Cristo los valentinianos. La *principalis plasmatio* es la primera y fundamental formación del hombre en Adán. El Salvador la «recapitula» en sí, tomando la misma naturaleza humana, con sus mismos componentes, no otros. Compárese este texto paralelo: «Neque enim esset vere sanguinem et carnem habens, per quam nos redemit, nisi antiquam plasmationem Adae in semetipsum recapitulasset» (ib., 5,1,2: SC 153,24; PG 7,1122C). Nótese la equivalencia entre *principalem plasmationem* y *antiquam plasmationem Adae.* También: «antiquam plasmationem in se recapitulatus est» (ib., 3,21,9: SC 34,370; PG 7,954C); que es allí mismo *Adae recapitulatio.* Finalmente: «principalem hominem illum, ex quo ea, quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans» (ib., 5,21,1: SC 153,264; PG 7,1179).

[68] *Adversus haereses* 3,19,3: SC 34,336; PG 7,941B.

La analogía entre la formación de Adán y la de Cristo la urge San Ireneo hasta en sus detalles. Lo veremos en otro capítulo. Para el aspecto que nos interesa ahora, la verdad de la maternidad de María, véase este texto, en el que explica que Cristo tomó una *corporeidad* idéntica a la de Adán: ¿Cómo se formó ésta? Por la acción de Dios operando en el limo de la tierra:

> C'est donc de cette terre [...] que Dieu prit du limon et façonna l'homme, principe de notre humanité. Récapitulant donc [en lui] cet homme, le Seigneur assuma la même économie de corporéité que lui, en naissant de la Vierge par la volonté et la sagesse de Dieu, afin de montrer, lui aussi, l'identité de sa corporéité par rapport à Adam et de se faire celui qui était au début, l'homme selon l'image et la ressemblance de Dieu[69].

La misma idea recurre contra los valentinianos:

> Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra [...] habuit substantiam [...], ita, recapitulans in se Adam ipse Verbum exsistens, ex Maria [...] recte accipiebat generationem Adae recapitulationis[70].

Y poco después insiste:

> Pero, si él [Adán] fue tomado de la tierra y el que lo formó fue Dios, convenía también que quien lo recapitulaba en sí mismo tuviera un modo de generación semejante a él[71].

La armonía del plan divino es la que exige una verdadera maternidad en María, que transmita a Cristo la naturaleza humana tal como en el paraíso se le dio a Adán.

Claro que este paralelismo, literalmente tomado, podía llevar precisamente a la negación de la misma maternidad de María. Podía, en efecto, preguntarse, como el mismo San Ireneo se pregunta previniendo la dificultad: Si debe haber esta semejanza entre ambos casos (el de Adán y el de Cristo),

> ¿por qué no volvió Dios a tomar limo de la tierra [para formar a Jesús], sino hizo que su formación fuera de María?[72].

---

[69] *Epideixis* 32: SC 62,82.

[70] *Adversus haereses* 3,21,10: SC 34,370; PG 7,954s.

[71] *Adversus haereses* 3,21,10: SC 34,372; PG 7,955B.

[72] *Adversus haereses* 3,21,10: SC 34,372; PG 7,955B.

He aquí la respuesta:

> Precisamente para que no fuera distinto el ser así formado, del que obtenía la salvación; sino que, a través de la semejanza, se recapitulase exactamente el mismo primero.

Es decir, lo que a primera vista hubiera sido una analogía mayor, llevaba a una radical desemejanza. Un cuerpo de Cristo formado por Dios directamente de la tierra, como formó el de Adán en el paraíso, hubiera sido ciertamente algo totalmente nuevo; no la recapitulación de la antigua naturaleza de Adán. La identidad natural con Adán no se conseguía así; se conseguiría más bien a través de una generación humana, que (aunque virginal) transmitía la misma naturaleza humanamente. En la otra hipótesis, la naturaleza de Cristo, como absolutamente nueva en el mundo, hubiera sido distinta de la de Adán y, por lo mismo, distinta de la nuestra. Lo que en El se salvó no hubiera sido precisamente lo mismo que por el pecado se perdió en Adán. Así resuelve San Ireneo la dificultad convirtiéndola en razón que refuerza su propia argumentación.

Mas al mismo tiempo tiene buen cuidado de introducir constantemente un cambio en los verbos, según habla de la formación de Adán y de la de Cristo. La de Adán la describe como una modelación hecha por Dios en la tierra: *plasmatus est manu Dei, tomó Dios barro y modeló al hombre*. La de Jesús, en cambio, la presenta como una auténtica generación de María: *ex Maria generationem, ex Virgine natus, naciendo de la Virgen* [73]. Lo que en Adán ni fue ni pudo ser una generación humana, lo es en Jesús. Y lo es, precisamente, para salvar la identidad de naturaleza con Adán, postulado necesario para redimir a los hombres, que de él proceden y en él perecieron por el primer pecado. La verdadera maternidad de María viene así reclamada por una exigencia soteriológica.

Bajo otro aspecto pone en claro San Ireneo las graves consecuencias que trae consigo la actitud marcionita al suprimir esa maternidad:

> S'il n'est pas né, il n'est pas mort non plus; et s'il n'est pas mort, il n'est pas non plus ressuscité des morts; et s'il n'est pas ressuscité des morts, il n'est pas [le] vainqueur de la

---

[73] *Adversus haereses* 3,21,10; 18,7; *Epideixis* 32.

> mort ni [le] destructeur de sa royauté; et, si la mort n'est pas vaincue, comment monterons-nous vers la vie, nous qui, dès les origines ici-bas, sommes tombés sous [l'empire de] la mort? [74]

La consecuencia final sería la supresión de toda la obra redentora de Cristo, la negación de toda la predicación de la Iglesia sobre su misión y sobre su persona.

El mismo pensamiento recurre en *Adversus haereses* hablando contra los valentinianos. Recordemos que San Ireneo ha identificado ambas posiciones en sus resultados docetas:

> Si non accepit ab homine [a Maria] substantiam carnis, neque homo factus est, neque Filius hominis; et si non hoc factus est quod nos eramus, non magnum faciebat quod passus est et sustinuit [75].

Si no nació, tampoco murió ni nos redimió; y si no procedía de María teniendo de ella la naturaleza humana por verdadera generación, el resultado es el mismo: no era de nuestra naturaleza ni nos afectan en nada los beneficios de su pasión y de su muerte.

Pero, además, en esta última hipótesis valentiniana,

> fue una cosa superflua el bajar al seno de María. Porque, ¿a qué fin descender a ella si no iba a tomar nada de ella? [76]

Y, a la verdad, la vida de Jesús está probando que realmente recibió de María una naturaleza humana como la nuestra: come para alimentar un cuerpo material, un cuerpo que reclama el manjar cuando siente hambre por haber ayunado cuarenta días; se cansa de caminar, sufre dolores y heridas, llora, suda sangre, se entristece; de su costado brota sangre y agua.

> Todo nos hace reconocer aquella carne tomada de la tierra, que El ha recapitulado en sí para salvar su propia obra [77].

Esa recapitulación de la misma carne sólo ha sido posible gracias a una verdadera y real maternidad de María [78].

---

[74] *Epideixis* 39: SC 62,93. Compárese: «Igitur qui dicunt eum putative manifestatum, neque in carne natum, neque vere hominem factum, adhuc sub veteri sunt damnatione, advocationem praebentes peccato, non devicta secundum eos morte» (*Adversus haereses* 3,18,7: SC 34,326; PG 7,937C).

[75] *Adversus haereses* 3,22,1: SC 34,374; PG 7,956A.

[76] *Adversus haereses* 3,22,2: SC 34,374; PG 7,956.

[77] *Adversus haereses* 3,22,2: SC 34,374-378; PG 7,956-958.

[78] Sobre el problema en San Ireneo, cf. Houssiau, o.c., p.238-246.

Por estar ligadas con esta soteriología de San Ireneo, citamos a modo de complemento las siguientes frases de la carta apócrifa de San Pablo a los Corintios en *Acta Pauli:*

> El Dios omnipotente, por ser justo y no queriendo aniquilar su propia obra, envió al Espíritu en forma de fuego a María, la galilea; para que, por la misma carne por la que, perdida, reinaba el Maligno, por la misma, vencido, fuera argüido de no ser Dios [79].

Otros escritos del siglo II en orden a la verdad de la maternidad de María tendremos ocasión de citarlos en el capítulo siguiente.

4. La ascendencia davídica de María

Este parece ser el momento oportuno para recoger lo que se pensaba en el siglo II sobre el origen davídico de María. Como hemos visto, lo mismo San Ireneo que San Justino afirman sin discusión que María procedía de la casa de David. Ambos ven precisamente en ese hecho el cumplimiento de las profecías y de las promesas que se hicieron a los patriarcas, y en especial al mismo rey-profeta.

San Ignacio parece suponer obviamente esa misma ascendencia davídica, aunque expresamente no lo dice [80]. Más explícito parece haber sido el *Diatessaron* de Taciano [81]. Igualmente, la carta apócrifa a los Corintios que copian las *Acta Pauli:*

> El Señor nuestro Jesucristo nació de María, de la simiente de David... [82]

---

[79] *Epist. Pauli ad Corinthios* 12: Papyrus Bodmer X-XII, 36-38.

[80] Cf. *Ephes.* 18,2; *Trall.* 9,1; *Smirn.* 1,1. Según unos fragmentos de Hegesipo, conservados por Eusebio, los parientes de Jesús pasaban corrientemente por pertenecer a la casa de David. Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* 3,20,1-2; 3,32,3-5; 2,23,14: GCS Eus 2,1 [9,1] 232s,268,170; PG 20,252s, 281s,196s. Pero Hegesipo no explica por dónde viene a Jesús la descendencia davídica.

[81] En Lc 2,4 parece se leía: «Los dos eran de la casa de David» *(Diatessaron Tatiani*, ed. I. ORTIZ DE URBINA [Biblia Polyglotta Matritensis, ser.VI, Matriti 1967] 210). Véase SAN EFRÉN, *Commentarium in Diatessaron* 1,25 (edic. LELOIR): SC 121,57-58. Cf. ZAHN, *Forschungen* 1,118 y 88.

[82] *Epist. Pauli ad Corinthios* 5-6: Papyrus Bodmer X-XII,35. En las *Acta Theclae* vuelve a aparecer la misma idea (L. VOUAUX, *Les Actes de Paul* [París 1913] p.148).

La Natividad de María lo da también por supuesto [83]. Cierto que en este último caso ha pretendido Zahn ver una interpolación posterior. Pero, como lo ha observado Bauer, no se trata de una frase aislada, sino de una idea subyacente a lo largo de toda la narración, lo que hace imposible la interpolación supuesta [84].

Todavía antes encontramos la misma ascendencia davídica de María en la *Ascensión de Isaías:*

> Vi una mujer de la familia del profeta David, cuyo nombre era María [...]; y estaba desposada con un varón por nombre José [...], también del linaje de David... [85]

Los *Testamentos de los XII Patriarcas* enuncian idéntica persuasión:

> Y vi que de Judá nació una Virgen, que llevaba un vestido de lino fino; y de ella nació un cordero sin tacha... [86]

En este tiempo conocemos como opinión contraria únicamente la de la *Carta de Bernabé*, que, en su pasión antijudía, parece negar, no ya de María, sino de Jesús mismo, la descendencia davídica:

> Como quiera, pues, que habían de decir que Cristo es hijo de David, el mismo David, temiendo y comprendiendo el extravío de los pecadores, profetiza y dice: Dijo el Señor a mi Señor... Mira cómo David le llama Señor y no le llama hijo [87].

Pero, aun en este caso, el autor sólo tiene a la vista una filiación davídica que niegue la filiación divina [88]. Es el caso de la pregunta hecha a los judíos por el mismo Jesús (Mt 22,42s) [89].

---

[83] *Natividad de María* 10,1 (DE STRYCKER, p.110; BAC 148 p.153). El libro, fuente única para los nombres de los padres de María (Joaquín y Ana), al hablar de éstos, no dice expresamente que fueran de la familia de David. Esa ulterior precisión la hizo explícita ya el *Pseudo-Mateo* 1,1 (BAC 148 p.184): «Ioachim ex tribu Iuda», y los escritos que dependen de él.

[84] ZAHN, *Forschungen* 6,330 nota; W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* p.13 nt.2. Nótese además que la existencia de la frase en el texto del papiro Bodmer hace la interpolación aún más inverosímil.

[85] *Ascensio Isaiae* 11,2: ed. TISSERANT, p.203.

[86] *Test. Ioseph* 19,8 *(Testamenta XII Patriarcharum*, ed. M. DE JONGE [Leiden 1964] p.78). Sobre el viejo problema de la doble procedencia del Mesías (Leví-Judá) según los Testamentos, véase recientemente F. B. BRAUN, *Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine:* RevBibl 67 (1960) 523-543; en sentido distinto W. BAUER, o.c., p.12-13.

[87] *Epistula Barnabae* 12,10-11: FlPatr 1,56; BAC 65 p.797s.

Contraria era también, a lo que parece, según dijimos, la opinión de los ebionitas. A ella debe referirse Orígenes [90] cuando escribe:

> Verum occurrunt nobis quidam quaestiones acerbissimas commoventes, quomodo videatur Christus descendere ex semine David, quem constat non esse ex Ioseph natum; in quem Ioseph series ex David descendentis generationis adducitur [91]

Orígenes, que prefiere dar una solución a base de interpretación alegórica del texto de San Pablo, que está comentando, nos conserva, sin embargo, la solución que se solía dar entonces a la dificultad: la descendencia de David viene a Jesús por María, que tenía que ser de la casa de David al estar unida en matrimonio con José, quien ciertamente lo era, como lo prueban las genealogías. Ni se creía entonces que fuera una dificultad insuperable el parentesco de María con Isabel (Lc 1, 36), que era de la tribu de Leví; pues no todo parentesco argüía necesariamente comunidad de tribu [92].

Si realmente los ebionitas argüían así contra la concepción virginal, se explica bien la insistencia de San Ireneo en afirmar que María era de la casa de David.

El problema y la solución volverán a repetirse no pocas veces después. Pero, entretanto, resulta claro que en los dos primeros siglos se afirmaba corrientemente la ascendencia davídica de María.

---

[88] P. Prigent *(L'Epître de Bernabé I-XVI et ses sources* [París 1961] p.123-126) acaba de dar otro sentido al pasaje.

[89] Se ha citado también como contraria, pero sin razón convincente, 1 *Clementis* 32.

[90] Cf. *In Mt Commentarium* 16,12: GCS Or 10 [40] 513; PG 13,1413A.

[91] *Commentarium in epist. ad Romanos* 1,5: PG 14,850.

[92] Ib., 851.

CAPÍTULO IV

LA CONCEPCION VIRGINAL

Tan abiertamente propuesto como la verdadera maternidad de María estaba en la primitiva predicación cristológica el carácter virginal de dicha maternidad. Por eso no es extraño que su eco resuene vigoroso en toda la antigua literatura cristiana a despecho de las tendencias judaizantes, cristalizadas sobre todo en los ebionitas.

Se prolongaba la voz del Nuevo Testamento. En él, la maternidad virginal viene especialmente propuesta bajo el aspecto fundamental de la concepción, no por obra de varón, sino por particular intervención de Dios, a la luz de las antiguas profecías mesiánicas.

En el presente capítulo y en los siguientes vamos a seguir esas mismas indicaciones a lo largo de la literatura cristiana de los dos primeros siglos.

1. Los primeros testimonios

Para San Ignacio es lo mismo decir *Jesús hijo de María,* o decir *Jesús hijo de una virgen* [1], aunque por razones polémicas use la primera fórmula preferentemente. Por eso, a pesar del ambiente polémico de sus frases, el obispo de Antioquía no habla para nada de alguien que en la tierra hubiera sido padre de Jesús.

Precisamente ese silencio, impuesto por la conciencia clara de que la concepción virginal es un dato revelado, cobra singular relieve si se reflexiona en el cuidado con que va subrayando todos los rasgos que en la vida del Salvador sirven para destacar el carácter real de su humanidad frente a las pretendidas apariencias de los docetas. Como oportunamente ha observado Machen [2], al incansable debelador del docetismo le hubiera bastado insistir en la fórmula paulina *natus ex muliere;*

---

[1] «Hijo de María» *(Ephes.* 7,2; 18,2; *Trall.* 9,1). «Hijo de una virgen» *(Smirn.* 1,1).

[2] *The Virgin Birth of Christ* p.7.

sin embargo, la fidelidad a la doctrina apostólica resonaba en él demasiado para no escribir *natus ex virgine*.

Más aún, San Ignacio sabe que la concepción de Jesús es obra del Espíritu Santo tanto como lo es de la misma virgen María [3]; sabe que la virginidad de ésta, como madre de Jesús, fue, en el plan soteriológico divino, uno de los elementos que por especial disposición de Dios se ocultaron al príncipe de este mundo [4]. Al hablar así de la *virginidad de María* se refiere evidentemente a su concepción virginal de Jesús.

El carácter particular de los escritos de esta época primitiva y el escaso número que de ellos se nos ha conservado, fuera de la llamada literatura apócrifa, sobre la que hablaremos después, explican de sobra el silencio de otros escritores, silencio que se ha interpretado injustamente.

Recordemos, sin embargo, que ya vimos a Arístides presentando obviamente el cristianismo a los paganos como la religión de los que creen en Jesucristo, Hijo del Altísimo, bajado del cielo en el Espíritu Santo y nacido de una virgen hebrea [5].

Recordemos también, por su importancia cronológica (ca. 130-140), el testimonio de la *Epistula Apostolorum*. En ella encontramos una fórmula simbólica puesta en labios de los Apóstoles, en la que se nota un decidido empeño por hacer destacar el hecho de la concepción virginal, junto a la realidad de una verdadera concepción humana:

> Dios, el Señor, el Hijo de Dios, creemos que es el Verbo hecho carne de la [santa] Virgen María, llevado en su seno, del Espíritu Santo, engendrado no por concupiscencia de carne, sino por voluntad de Dios [6].

Por desgracia, no se conserva la traducción copta del pasaje, que hubiera sido un control para la exactitud de la versión etiópica. Si ésta es exacta, tenemos aquí enunciada por primera vez, en una fórmula simbólica, la concepción *de Spiritu Sancto*. Pero, además, con evidente alusión a Jn 1,13, se excluye en esa concepción la intervención de la *concupiscencia de la carne* y se la pone expresamente bajo la acción eficaz de la *voluntad de Dios*. De la alusión al texto de San Juan hablaremos más adelante.

---

[3] *Ephes*. 18,2.

[4] *Ephes*. 19,1.

[5] *Apologia* 2,6 [15,1] Véase la nota 35 del c.1.

[6] *Epistula Apostolorum* 3 [14]: TU 43,28; *Neutest. Apokr*. 1,128; PO 9,190.

2. San Justino

Recogimos antes los pasajes en que San Justino, al hablar de la madre de Jesús, alude siempre al carácter virginal de esa maternidad [7]. Ella es virgen, la virgen [8]. Esta última expresión, que se hará más tarde característica para designar a María, comienza ya desde ahora a perfilarse [9].

La concepción de Jesús en el *seno virginal* de María [10] se hace sin intervención alguna de varón. San Justino insiste repetidas veces en este aspecto negativo de la concepción virginal. He aquí sus fórmulas:

> no por germen de hombre [11]
> no de germen humano [12]
> no simiente de linaje de hombre [13]
> no de humano linaje [14]
> no de hombres [15]
> no es obra humana [16].

En eso se distingue la concepción de Jesús de la manera ordinaria con que nacen todos los hombres [17]: no se hizo por unión corporal:

> sin relación carnal [18]
> no por unión carnal [19]
> no unida carnalmente [20].

Por eso fue una concepción que se llevó a cabo *permaneciendo virgen* la madre [21].

---

[7] Véase la nota 21 del c.3.

[8] A los pasajes citados puede añadirse *Dialogus* 100,5 (ARCHAMBAULT, 2,124; BAC 116 p.487s): Μαρία ἡ παρθένος.

[9] Cf. *De quibusdam titulis honorificis B. Mariae Virgini in primaeva litteratura christiana collatis*, en *Actas del Congreso Mariológico Internacional de Lisboa*.

[10] *Dialogus* 84,2 (ARCHAMBAULT, 2,50; BAC 116 p.452): διὰ παρθενικῆς μήτρας.

[11] *Dialogus* 54,2.

[12] *Dialogus* 63,2; 76,1; *Apologia* 1,32,9.11.

[13] *Dialogus* 68,4.

[14] *Dialogus* 54,2.

[15] *Dialogus* 63,2; 76,2.

[16] *Dialogus* 76,1.

[17] *Dialogus* 84,1.

[18] *Apologia* 1,21,1.

[19] *Apologia* 1,33,6; *Dialogus* 84,1. Cf. *De resurrectione* 3: TU 20,2,39; CApol 2,221.

[20] *Apologia* 1,33,4. Cf. *Dialogus* 78,3.

[21] *Apologia* 1,33,4.

A este aspecto negativo de la concepción virginal de Jesús corresponde siempre, en San Justino, el aspecto positivo, que la atribuye expresamente a la intervención de Dios, formulada unas veces con la partícula ἐκ y otras con la partícula διά. La concepción de Jesús se debe al Espíritu Santo [22]; es obra de la voluntad del Padre del universo, Dios, que lo produjo [23]; procede del poder [24] y de la voluntad de Dios [25]. Sobre estas últimas fórmulas tendremos que volver en capítulos posteriores.

Ahora tenemos que añadir una serie de pasajes en los que San Justino, refiriéndose a la concepción de Jesús, dice de éste que no es ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων [26]. ¿Qué significa esa fórmula? Empecemos por observar que la expresión aparece en el *Diálogo* por primera vez en labios de Trifón. Parece, en efecto, ser una frase hecha que utilizaban los judíos para decir que Jesús era un hombre de tantos, y que así lo probaba su concepción, verificada también como la de los demás hombres [27]. Véase el contexto. San Justino ha comenzado a hablar del nacimiento de Cristo. Y poniendo por delante la profecía de Isaías sobre la Madre-Virgen del Mesías, ha afirmado que dicha profecía sólo se cumple en Jesús [28]. La prueba de esta afirmación supone ante todo la exactitud del texto profético alegado y su interpretación mesiánica. Ambos puntos los va a explicar. Pero Trifón interrumpe la exposición con una cuestión incidental, a la que San Justino responde detenidamente [29]. Terminada la respuesta a la cuestión así suscitada, es el mismo Trifón quien le pide reanude la demostración interrumpida, que a él le parece «contradictoria y absolutamente imposible». Y añade:

> Porque decir que ese vuestro Cristo preexiste, como Dios, antes de los siglos, y que luego se dignó nacer hecho hombre y que no es ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων, no sólo me parece absurdo, sino necio [30].

La expresión en este contexto puede tener tal vez un alcance mayor; pero cuando menos alude a un origen idéntico al de los demás hombres, en oposición al nacimiento virginal que con Isaías ha afirmado Justino. Así lo entiende éste, quien, en su respuesta, descubre dos aspectos estrechamente unidos en la fórmula de Trifón: la preexistencia de Cristo como Dios y su nacimiento virginal como hombre. Ser *un hombre nacido de hombres* equivale, según eso, a ser simplemente hombre, teniendo un nacimiento igual que el de los demás hombres. San Justino añade que semejante posición la defienden algunos que, sin embargo, reconocen en Jesús al Mesías; debe aludir a los ebionitas [31].

Trifón no quiere admitir ni siquiera esto último; pero esa posición censurada por Justino le parece en todo caso preferible a la del propio Justino. Los judíos esperan un Mesías que nacerá *hombre nacido de hombres;* y, por lo tanto, si Jesús se presenta como Mesías, hay que pensar absolutamente que fue *un hombre nacido de hombres* [32].

Como se ve, la fórmula alude también a la divinidad de Jesús; pero, al rechazarla, lo hace suprimiendo además su nacimiento virginal, íntimamente unido con ella.

Este nuevo matiz de la fórmula hace que la demostración de la profecía, que había comenzado Justino, se vaya retrasando por varios capítulos [33]. Cuando se reanuda, Trifón no usa la fórmula *hombre nacido de hombres*, sino dice equivalentemente:

> demuestra ahora que ése se dignó nacer hombre de la virgen según la voluntad de su Padre... [34]

---

[22] *Dialogus* 78,3: ARCHAMBAULT, 2,18; BAC 116 p.441.

[23] *Dialogus* 76,1: ARCHAMBAULT, 2,6; BAC 116 p.437.

[24] *Apologia* 1,32,11: FlPatr 2,64; BAC 116 p.217; *Dialogus* 54,2 (ARCHAMBAULT, 1,240; BAC 116 p.392): ἐκ δυνάμεως θεοῦ. *Apologia* 1,32,9 (FlPatr 64; BAC 116 p.217): ἐκ θείας δυνάμεως. *Apologia* 1,32,14 (FlPatr 64; BAC 116 p.217): διὰ δυνάμεως θεοῦ. *Apologia* 1,46,5 (FlPatr 80; BAC 116 p.233): διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου. *Apologia* 1,33,6 (FlPatr 2,66; BAC 116 p.219): διὰ δυνάμεως (τοῦ λόγου).

[25] *Dialogus* 63,2 (ARCHAMBAULT 1,296; BAC 116 p.413): ἐκ θελήματος θεοῦ.

[26] *Dialogus* 48,1.3.4; 49,1; 54,2; 67,2; 76,2; *Apologia* 1,30; 54,7.

[27] En *Apologia* 1,54,7 ocurre la fórmula, como frase hecha, aplicada a Belerofonte. La misma fórmula en forma resumida (ἐξ ἀνθρώπων) y hablando también del nacimiento de Belerofonte, se lee en *Apologia* 1,21,2, en contraposición al mito de Perseo, quien no sería ἐξ ἀνθρώπων, sino de Zeus. La contraposición está implícita también en *Apologia* 1,54,6-7. Para la equivalencia de la fórmula abreviada, véase *Dialogus* 76,2.

[28] *Dialogus* 43,3-7.

[29] *Dialogus* 45-47.

[30] *Dialogus* 48,1: ARCHAMBAULT, 1,214; BAC 116 p.381.

[31] *Dialogus* 48,2-4.

[32] *Dialogus* 49,1.

[33] En ellos vuelve a recurrir una vez más la fórmula «hombre nacido de hombres» para designar el nacimiento virginal de Jesús expresamente «no como el de los demás hombres» *(Dialogus* 54,2: ARCHAMBAULT, 1,240; BAC 392).

[34] *Dialogus* 63,1 (ARCHAMBAULT, 1,296; BAC 116 p.413).

Aquí, *hombre nacido de la virgen* es, evidentemente, lo opuesto a *hombre nacido de hombres*. Para hacer su demostración, San Justino acude primero a otros textos proféticos [35], volviendo al fin a la profecía de Isaías. En ella tendrá que empezar por probar que dicho pasaje es mesiánico y no se entiende de Ezequías, como pretenden los judíos. Pero entre tanto Trifón vuelve a usar la expresión, oponiéndola esta vez a la leyenda de Perseo, nacido virginalmente de Dánae por virtud de Zeus. Con esa contraposición, el sentido de la fórmula queda de nuevo claramente determinado [36].

También San Justino vuelve a usarla en estos capítulos. Es un pasaje consagrado a probar por las profecías el nacimiento virginal del Mesías. En él, *hombre nacido de hombres* se contrapone a la generación «inenarrable» profetizada por Isaías; e igualmente a un origen que no es puramente humano, sino también de Dios [37].

Es, pues, claro que la expresión *no es nacido de hombres*, tantas veces repetida por San Justino, negando un nacimiento de Jesús semejante al de los demás hombres, afirma la maternidad virginal de María, en un ambiente saturado de profecías mesiánicas cumplidas; y al mismo tiempo con alusiones evidentes a una misteriosa conexión entre el nacimiento virginal y la divinidad de Jesús [38]. Sobre este último aspecto hablaremos en otro capítulo.

Notemos finalmente que San Justino ve la concepción virginal de María como una exigencia en la armonía del plan soteriológico de Dios. Es un pensamiento que, como vamos a ver, desarrolla también San Ireneo. En el plan divino, la escena del pecado en el paraíso se corresponde con la escena de la anunciación, por la que se inicia la redención. A Eva allí se corresponde aquí María. Eva inicia la caída desobedeciendo, cuando todavía era virgen; María es también virgen cuando, obedeciendo a la voz de Dios, concibe en su seno a Jesús. De ese modo,

> El se hizo hombre de la virgen, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia, venida de la serpiente, por ése también encontrase su fin [39].

Antes de terminar con San Justino queremos aludir al tratado *De resurrectione*, de atribución tan discutida, pero que recientemente se ha vuelto a poner entre las obras del insigne apologeta [40]. Esa obra, en efecto, nos ofrece un pasaje sobre la concepción virginal no desprovisto ni de exageraciones dudosas ni de reminiscencias arcaicas:

> También el Señor nuestro Jesús, el Cristo, no por otra causa fue engendrado de una virgen sino para destruir la generación de la concupiscencia mala y para mostrar al arconte que es posible a Dios la formación de un hombre sin unión carnal humana [41].

3. **San Ireneo**

Si en San Justino la maternidad virginal de María es un punto central de toda su obra apologética, principalmente frente a los judíos, el caso se presenta esencialmente distinto en San Ireneo, al escribir principalmente contra los gnósticos. Porque ellos mantenían la fe en la maternidad virginal, aunque en un sentido claramente inadmisible. Pero San Ireneo tenía también presentes a los ebionitas, que la negaban; y no menos a Marción y sus seguidores, que, por un camino distinto, llegaban finalmente a la misma negación. Contra ellos va a exponer y a defender el obispo de Lyón la fe de la Iglesia.

San Ireneo presenta ante todo el testimonio de los Evangelios, que son para él un eco de las antiguas profecías. La concepción de Jesús se verifica en María *manente ea in virginitate* [42], como el ángel se lo había anunciado a la misma María y a José. Tiene lugar sin intervención alguna de éste:

---

[35] *Dialogus* 63,2-65,7.

[36] *Dialogus* 67,2.

[37] *Dialogus* 76,2.

[38] A la fórmula ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων sustituye San Justino ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις *(Dialogus* 64,7), expresión que subraya la realidad humana de Jesús sin inferir de ella un origen natural ni negar su nacimiento virginal. Idéntico modo de expresarse encontramos en SAN IRENEO, *Adversus haereses* 4,20,4 y *Epideixis* 6 y 51.

[39] *Dialogus* 100,4-5 (ARCHAMBAULT, 2,123s; BAC 116 p.478).

[40] Cf. P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament* p.50-61.

[41] *De resurrectione* 3: TU 20,2,39; CApol 3,220. Sobre este pasaje, véase PRIGENT, o.c., p.57.

[42] *Adversus haereses* 3,21,4: SC 34,358; PG 7,950B. El sentido de la expresión (que va a ser muy repetida en la literatura patrística posterior) está aquí bien determinado por el contexto: «quemadmodum isti [Apostoli] testificantur, quoniam, priusquam conveniret Ioseph cum Maria (manente *igitur* ea in virginitate), inventa est in utero habens de Spiritu Sancto».

> non homine operante[43]
> non operante Ioseph, sed sola Maria cooperante[44].

El evangelista lo ha tenido en cuenta cuando, al dar la genealogía de Jesús, dijo:

> Liber generationis Iesu Christi,
> filii David, filii Abraham.

Porque, comenta San Ireneo,

> dehinc, ut liberaret mentem nostram a suspicione, quae est circa Ioseph, ait: Christi autem generatio sic erat: cum esset desponsata mater Eius Ioseph, priusquam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto[45].

En San Ireneo, este nacimiento virginal es una exigencia de la misma persona de Jesús, como lo es de su realeza y de su misión redentora.

Su persona lo exige: El, según su propia confesión, es mayor que Salomón, que Jonás, que David. Pero no lo sería si hubiera nacido como los demás hombres:

> si enim Ioseph filius esset, quemadmodum poterat plus quam Salomon, aut plus quam Ionas habere, aut plus esse David, cum esset ex eadem seminatione generatus et proles exsistens ipsorum?[46]

Véase el mismo pensamiento en este otro texto, en el que se habla contra los ebionitas:

> Quomodo autem plus quam Salomon, aut plus quam Ionas habebat, et dominus erat David, qui eiusdem cum ipsis fuit substantiae?[47]

Este último texto no menciona expresamente el nacimiento virginal; pero a él acaba de aludir unas líneas antes. Por eso, y por su paralelismo con el pasaje citado del libro III, parece que en el pensamiento de San Ireneo el carácter divino de Jesús está pidiendo un nacimiento singular, el de una madre virgen.

---

[43] *Adversus haereses* 3,21,6: SC 34,364; PG 7,953A.
[44] *Adversus haereses* 3,21,7: SC 34,366; PG 7,953B.
[45] *Adversus haereses* 3,16,2: SC 34,278-280; PG 7,921A.
[46] *Adversus haereses* 3,21,8: SC 34,366; PG 7,953C.
[47] *Adversus haereses* 4,33,4: SC 100,812; PG 7,1075.

Lo mismo acaece con su carácter de rey. Se refiere San Ireneo a la realeza davídica, a la que aludió el ángel en su mensaje a María. Esa realeza no pudo llegar legítimamente hasta Jesús a través de José. Este, en efecto, aparece en la genealogía de San Mateo como descendiente de Jeconías[48]. Ahora bien, Jeconías y sus descendientes quedaron excluidos por Dios del derecho al trono de David, según lo dice Jeremías. Luego con ellos quedó también excluido José, quien por lo mismo, no pudo transmitir a Jesús unos derechos que no poseía.

> Propter hoc enim dicta sunt haec de Iechonia, Spiritu praesciente ea, quae a malis doctoribus [los ebionitas] dicuntur; uti discant quoniam ex semine eius, hoc est ex Ioseph, non erit natus; sed, secundum repromissionem Dei, de ventre David suscitatur Rex aeternus, qui recapitulatur omnia in se[49].

El pasaje entero no nos parece se haya entendido bien en algunas traducciones corrientes, que creemos no llegan a conservar la línea del contexto y la concatenación lógica de las ideas. La argumentación de San Ireneo mantiene todo su vigor si traducimos el párrafo así:

> Además, si hubiera sido hijo de José, no hubiera podido ser rey ni heredero [del trono de David...] Porque José descendía de Joaquín y de Jeconías [...] Ahora bien, Jeconías y todos sus descendientes fueron excluidos del trono [...] Luego los que dicen que El nació de José y que en eso se basaba su esperanza [de reinar], los colocan [a Jesús como a José] en la serie de los excluidos del reino, por caer bajo la maldición y la imprecación de Jeconías y de sus hijos. Porque precisamente por esto se narraron esos hechos de Jeconías (dado que el Espíritu preveía lo que iban a decir los falsos doctores): para que supiesen que Dios suscitaría un Rey eterno, nacido no de su simiente (es decir, de José), sino de su vientre, según las palabras de la promesa[50].

---

[48] San Ireneo escribe: «Joseph autem *Ioachim* et Iechoniae filius ostenditur, *quemadmodum et Matthaeus generationem eius exponit*». En el texto generalmente recibido, de Mt 1,11, no está el nombre de Joaquín. Pero se sabe que esa otra lectura existía ya en el siglo II. El problema de la omisión de Joaquín en la generación de San Mateo viene tratándose ya desde San Jerónimo.
[49] *Adversus haereses* 3,21,9: SC 34,370; PG 7,954BC.
[50] Para la interpretación del pasaje y justificación de la traducción, véase *Observaciones sobre dos pasajes de San Ireneo*: RevEspT 22 (1962) 401-403.

Esa última promesa hecha a David se cumple en María, como vimos; pero precisamente por su maternidad virginal [51].

Finalmente, la misión redentora de Jesús, considerada en la armonía del plan divino, en que, como vimos en el capítulo anterior, la considera San Ireneo, exige igualmente la maternidad virginal de su madre. En ese plan divino se corresponden el primer Adán y el segundo Adán: éste recapitula a aquél en su propia persona, para rehacer la obra divina que el primero destruyó con su pecado. Mas, como esa recapitulación de Adán en Cristo incluye la necesidad de que éste proceda realmente de María, según ya vimos, del mismo modo contiene, dentro de la perfecta armonía del plan divino, la exigencia de que María sea una madre virgen. El pensamiento de San Ireneo es diáfano. Existe en ese plan de Dios una correspondencia no sólo entre las personas y las misiones de Adán y de Cristo, sino también entre la formación de aquél y el nacimiento de éste:

> Si el primer Adán hubiera tenido un padre humano y hubiera nacido de germen de varón, habría razón para decir que también el segundo Adán había nacido de José. Pero, si aquél fue formado de la tierra y Dios fue su modelador, era preciso que quien recapitulaba en sí al hombre formado por Dios, se asemejase también a él en su generación [52].

¿En qué está esa semejanza?

> Quemadmodum protoplastus ille Adam *de rudi terra et de adhuc virgine* (nondum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram) habuit substantiam [53] et plasmatus est manu Dei, id est Verbo Dei (omnia enim per ipsum facta sunt, et sumpsit Deus limum a terra et plasmavit hominem): ita, recapitulans in se Adam ipse Verbum exsistens, *ex Maria, quae adhuc erat virgo*, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis [54].

Es decir, el Verbo, al recapitular en sí a Adán en la encarnación, no lo hizo sólo asumiendo una naturaleza humana como

---

[51] *Adversus haereses* 3,21,5: SC 34,362; PG 7,952AB.

[52] *Adversus haereses* 3,21,10: SC 34,372; PG 7,955AB. El texto griego conservado por Teodoreto presenta algunas divergencias con la versión latina; pero el sentido es el mismo.

[53] *De terra virgine habuit substantiam:* procedió de una tierra virgen. Cf. «Si in aliquam alteram terram revertuntur post mortem corpora nostra, consequens est ea *inde* et *substantiam habere*» (*Adversus haereses* 5,16,1: SC 153,212-214; PG 7,1167A). Igualmente en *Adversus haereses* 2,13,7; 14,9; 17,2; 19,4; 28,7; 35,4; 5,18,1; 19,2.

[54] *Adversus haereses* 3,21,10: SC 34,370; PG 7,954C-955A.

la suya, sino repitiendo en el mismo modo de su generación lo que había sido la formación de Adán. Dos elementos, en efecto, contribuyeron al origen de Adán: uno divino, el Verbo; otro material, la tierra. Pero no una tierra cualquiera, sino una tierra intacta, virgen. Otros dos elementos equivalentes se dieron en la concepción de Cristo: uno, Dios actuando directamente; otro, el seno de una madre humana, pero virgen, para que haya correspondencia perfecta. El paralelismo se sitúa aquí no sólo en la intervención divina, que en el caso de Jesús suprime la acción de José, sino también y expresamente entre la tierra intacta, de la que fue formado Adán, y el seno inviolado de María, del que fue engendrado Cristo. La tierra de Adán estaba todavía intacta (el *rudis* de la versión latina traduce el ἀνέργαστος del original [55]), porque no había sufrido aún ninguna intervención del exterior (ni lluvia, ni arado, ni sementera). El equivalente en María es una virginidad intacta en el momento mismo de la concepción de Jesús, en la que, por lo mismo, interviene solamente Dios.

Este pensamiento no es una excepción en la doctrina de San Ireneo; se repite en otros pasajes de sus obras. Véase éste:

> Quemadmodum enim per inobaudientiam unius hominis, qui *primus de terra rudi plasmatus* est, peccatores facti sunt multi et amiserunt vitam, ita oportuit et per obaudientiam unius hominis, qui *primus ex virgine natus* est, iustificari multos et percipere salutem [56].

En este otro pasaje, la referencia a la concepción virginal se junta con una interesante alusión a la tierra de donde resucitó Jesús:

> Quemadmodum et David eam, quae est ex virgine, generationem eius et eam, quae est ex mortuis, resurrectionem prophetans, ait: Veritas *de terra* orta est [57].

Igual referencia a María se oculta en este pasaje:

> Hic enim lapis a *terra* ex virtute et arte constat Dei [58].

Finalmente encontramos también el mismo pensamiento en la *Epideixis:*

---

[55] *Adversus haereses* 3,18,7: SC 34,328; PG 7,938A.

[56] *Adversus haereses* 3,18,7: SC 34,328; PG 7,938A.

[57] *Adversus haereses* 3,5,1: SC 34,120; PG 7,858A.

[58] *Adversus haereses* 3,21,7: SC 34,366; PG 7,953B.

> D'où vient la substance de la première créature? De la volonté et de la sagesse de Dieu, et *d'une terre vierge* (car Dieu n'avait pas fait pleuvoir, dit l'Écriture, avant que l'homme fût fait, et un homme n'était pas [encore] là pour travailler la terre). C'est donc *de cette terre*, pendant qu'elle était *encore vierge*, que Dieu prit du limon et façonna l'homme, principe de notre humanité. Récapitulant donc [en lui] cet homme, le Seigneur assuma la même économie de corporéité que lui en naissant *de la Vierge* par la volonté et la sagesse de Dieu, afin de montrer, lui aussi, l'identité de sa corporéité par rapport à Adam [59].

La armonía perfecta del plan divino para la redención del mundo contiene todavía, para San Ireneo, otro aspecto que vuelve a demostrar la maternidad virginal de la madre del Salvador. Es un nuevo paralelismo. Pero ahora no entre las personas del primero y el segundo Adán, sino entre la escena de la caída y la escena de la reparación: entre el pecado del paraíso y la redención incoada en la encarnación. Allí aparece Eva al lado de Adán en el momento de la ruina; aquí tenemos a María junto a Jesús cuando se inicia la salvación. Como antes nos habló San Ireneo de la correspondencia entre Jesús y Adán, así ahora nos presenta el paralelismo entre María y Eva.

Este nuevo paralelismo alcanza en el obispo de Lyón perspectivas muy amplias, como tendremos ocasión de verlo más adelante. De momento nos interesa sólo el punto de la virginidad; con más precisión, el de la concepción virginal. Esta aparece aquí sólo indirecta e incidentalmente. La intención del pasaje se orienta más bien hacia la actuación de María y de Eva en el drama. Pero precisamente para subrayar la oposición antitética de la actuación de ambas se cuida San Ireneo de notar las características en que coincidían sus personas. Entre ellas está la virginidad de las dos en el momento de actuar. Eva era todavía virgen cuando pecó desobedeciendo a Dios; María era igualmente virgen cuando concibió a Jesús plegándose dócilmente a la voluntad divina. El punto de coincidencia lo ha expresado San Ireneo con fórmula brevísima:

> aequa lance disposita virginalis inobaudientia per virginalem obaudientiam [60].

O como dice en la *Epideixis:*

> afin qu'une vierge [...] détruisit et abôlit la désobéissance d'une vierge par l'obéissance d'une vierge [61].

Entendido, pues, el paralelismo Eva-María, léanse las palabras de San Ireneo:

> Maria virgo obaudiens invenitur [...] Eva vero inobaudiens [...] Quemadmodum illa, virum quidem habens Adam, *virgo tamen* adhuc exsistens [...], inobaudiens facta [...]: sic et Maria, habens praedestinatum virum, *tamen virgo*, obaudiens [62].

En otra parte expresa así el mismo pensamiento:

> seductione illa soluta, qua seducta est male illa, quae iam viro destinata erat *virgo Eva*, per veritatem qua evangelizata est bene ab angelo, iam sub viro *virgo Maria* [63].

El pensamiento se reproduce igualmente en la *Epideixis*, como acabamos de ver.

Tendremos ocasión de estudiar más adelante el apoyo que buscó San Ireneo en las profecías mesiánicas para esta doctrina sobre la concepción virginal. Ahora recordemos solamente la importancia que le concedió repetidas veces al refutar a los herejes que la negaban; aunque también este aspecto habrá de completarse en capítulos posteriores. Los que niegan la concepción virginal de María no pueden salir del estado de servidumbre a que les redujo el primer pecado. Sosteniendo que Jesús es un hombre nacido como los demás hombres, se quedan sin apropiarse la incorruptibilidad y la inmortalidad, que precisamente alcanzan por comunión con el Verbo incorruptible los que reciben la libertad de la adopción de Dios [64].

---

[59] *Epideixis* 32: SC 62,82. El paralelismo *tierra virgen-María virgen* debió de ser corriente en la época de San Ireneo, no exclusivo suyo. Así lo encontramos, aunque traspuesto a un plano gnóstico, en el *Evangelio de Felipe* 83 (LEIPOLDT-SCHENKE, 54). Sobre el sentido de este texto, que no se refiere a la concepción virginal, véase el c.2. Para el tema de la tierra virgen, véase A. ORBE, *Terra virgo et Flammea:* Greg 33 (1952) 299-302; J. DANIÉLOU, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Église:* Eranos-Jahrbuch 22 (1953) 458-459; S. ESCHE, *Adam und Eva* (Düsseldorf 1957) p.42-46; H. VOLLMER, *Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams:* ZtNTW 10 (1909) 324; 13 (1912) 95; J. LOEW, *Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams:* ZtNTW 11 (1910) 168.

[60] *Adversus haereses* 5,19,1: SC 153,250; PG 7,1175B.

[61] *Epideixis* 33: SC 62,85s.

[62] *Adversus haereses* 3,22,4: SC 34,378-380; PG 7,958B-959A.

[63] *Adversus haereses* 5,19,1: SC 153,248; PG 7,1175B.

[64] *Adversus haereses* 3,19,1; 5,1,3; 4,33,4.

4. La literatura apócrifa

La llamada literatura apócrifa de los siglos I y II presenta bajo formas populares la misma creencia en la concepción virginal de María. Vamos a recoger los datos que nos ofrecen esos escritos.

En la *Ascensión de Isaías*, libro de origen judío interpolado por mano cristiana [65] entre fines del siglo I y la mitad primera del siglo II [66], narra así Isaías lo que ha visto en su ascensión al cielo:

> Et moi, je vis encore une femme de la famille du prophète David, dont le non était Marie; et elle était vierge; et elle était fiançée à un homme du nom de Joseph, un artisan, lui aussi de la race et de la famille de David le juste, de Bethlehem de Juda; et il entra en possession de son lot. Et lorsqu'elle fut fiançée, elle se trouva enceinte, et Joseph l'artisan voulut la renvoyer. Et l'ange de l'Esprit apparut en ce monde, et après cela Joseph ne la renvoya pas; et il garda Marie, mais il n'y eut personne à qui il révélât cette affaire. Et il n'approcha pas de Marie, et il la garda comme une vierge sainte, bien qu'un enfant fût dans son sein. Et il ne demeura pas avec elle [pendant] deux mois [67].

Como se ve, sobre los datos que proporciona el Evangelio, el autor ha acentuado el hecho de la concepción virginal. Esta

---

[65] Hoy se conviene en que el libro tiene como base un escrito de origen judío (tal vez esenio), que fue interpolado después por uno o varios autores cristianos. El escrito de base estaría representado por 1,1-2a; 1,6b-13a; 2,1-3,12; 5,1b-14. Las interpolaciones posteriores serían 3,13b-4,18 y 6,1-11,40. Si estos dos últimos bloques pertenecen al mismo tiempo o a tiempos diferentes, puede aún discutirse; aunque no se ve razón perentoria para sostener más de una interpolación. Cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* p.22-23; J. Michl, *Apokalypsen*: LfTK 1,699.

[66] Sobre la fecha de composición de la *Ascensio Isaiae*, aun con referencia sólo a los capítulos que nos interesan, se han hecho afirmaciones muy variadas. Tisserant *(Ascension d'Isaie* [Paris 1909] p.60), después de examinar todas las fechas propuestas hasta entonces, se decidió por los años 88-100. El P. Daniélou (o.c., p.23) la cree compuesta entre el 80 y 90; pero algunas de sus precisiones no parecen decisivas. De fines del siglo I o principios del II la data Quasten *(Initiation aux Pères de l'Église* p.1,127); Altaner-Stuiber *(Patrologie* p.119) y, con alguna duda, Rinaldi *(Isaia*: EncCatt 7,244), del siglo II. Michl (LfTK 1,699) sitúa la interpolación 3,13-4,18 a fines del siglo I, y la interpolación 6,1-11,40 a fines del II. Si, como escribió Peterson *(Die Spiritualität des griechischen Physiologos*: ByzZt 47 [1954] 70-71), San Justino *(Dialogus* 36) conoció la parte interpolada de la *Ascensio* (9,35-36), tendríamos ahí una base cierta para poner la interpolación antes de mediado el siglo II.

[67] *Ascensio Isaiae* 11,2-6: ed. Tisserant, p.202-204.

se ha verificado sin intervención de José, quien conoce por el ángel la verdad y la inocencia de María; José, respetando el misterio, guarda silencio, pero no toca a María, a quien mira como a una «virgen santa»; más aún, se ausenta de la casa durante dos meses. Cuando vuelva al cabo de ellos, tendrá lugar el nacimiento de Jesús.

Sobre el carácter [68] y la fecha de composición [69] de las *Odas de Salomón* se ha escrito muchísimo, y el acuerdo está aún lejos de hacerse. Parece más probable se trate de una obra judío-cristiana escrita en el siglo II, tal vez en su segunda mitad.

Como quiera que sea, las *Odas* gozaron de no pequeña autoridad en la antigüedad cristiana [70].

---

[68] El antiguo problema del gnosticismo de las *Odas de Salomón* se ha renovado totalmente con la publicación del *Evangelium veritatis*, que ofrece claros puntos de contacto con aquéllas. Ya notamos que el gnosticismo del *Evangelium veritatis* se discute actualmente, a pesar de su descubrimiento en una biblioteca gnóstica. También es muy discutido el carácter gnóstico de las *Odas*. Para Schenke *(Die Herkunft des sogennanten Evangelium veritatis* [Göttingen 1959] p.29), las *Odas* se sitúan muy cerca del gnosticismo de Bardesanes; a él en persona, o a un discípulo muy cercano, atribuye el P. Braun *(Jean, le théologien, et son évangile dans l'Église ancienne* [Paris 1959] p.224-251) la composición de las *Odas*; pero se trataría de un convertido del valentinianismo, al que inconscientemente le quedaban resabios antiguos. La atribución a Bardesanes la había hecho ya antes Newbold *(Bardaisan and the Odes of Solomon*: JBLit 30 [1911] 173). La rechazan Quasten (o.c., p.183), Altaner-Stuiber (o.c., p.97), Daniélou *(Odes de Salomon*: DBS 6 [1960] 678), el cual ha mantenido la perfecta ortodoxia de la obra (cf. RScRel 48 [1960] 606). R. M. Grant, que había dado las *Odas* por de Valentín en sus comienzos *(Gnosticism and Early Christianity* [New York 1959] p.134), en la versión francesa de esta obra *(La Gnose et les origines chrétiennes* [Paris 1964] p.108) ha aceptado la posición de Daniélou. Véase últimamente K. Rudolf, *War der Verfasser der Oden Salomos ein «Qumran-Christ»?*: RevQumr 6 (1964) 523-535; J. H. Gharlesworth, *The Odes of Solomon-Not Gnostic*: CathBiblQt 31 (1969) 357-369.

[69] Harnack *(Ein judisch-christliches Psalmenbuch aus der ersten Jahrhundert*: TU 38,4,112) dio para la oda 19 (que él cree interpolada) la fecha de alrededor del año 100; Vaccari *(Le Odi di Salomone*: CivCatt I [1912] 32) tiene la obra por anterior al año 80; Harris-Mingana *(The Odes and Psalms of Salomon* [Manchester 1920] 2,68-69) se deciden por fines del siglo I; últimamente, para Carmignac *(Les affinités qumraniennes de l'onzième Ode de Salomon*: RevQumr 3 [1961] 96-101), sería de la segunda mitad del siglo I. En cambio, la situaron en la primera mitad del II Grandmaison *(Jésus-Christ* [Paris 1929] 1,299) y, como probable, Quasten (o.c., 1,183); entre 100 y 120, Batiffol *(Les Odes de Salomon* [Paris 1910] p.121); entre 150 y 200, Bernard *(The Odes of Solomon*: Texts and Studies 8,3 [Cambridge 1912] 42); entre 180 y 190, el P. Braun (l.c.).

[70] Todavía Lactancio *(Divinarum Institutionum* 4,12: CSEL 19,310) las cita como palabras de la Escritura al lado de Isaías.

En la oda 19 leemos el siguiente pasaje que se refiere a nuestro tema actual:

> Comprehendit uterus Virginis, et accepit fetum, et gravidata est; et facta est in multa miseratione mater virgo [71].

Supuesto el sentido mariano del pasaje, del que hoy nadie duda, la concepción virginal de María queda clara en el texto, en el que debe notarse además la fórmula *mater virgo* como resultado de aquélla.

La afirmación de la concepción virginal no depende exclusivamente del sentido que se dé al primer verbo, cuya interpretación es dudosa. La versión francesa de Labourt acentúa la virginidad de la concepción cuando traduce así:

> *L'Esprit étendit ses ailes sur le sein de la Vierge*, et elle conçut et enfanta, et elle devint Mère-Vierge avec beaucoup de misericorde [72].

Entendido el texto así, la alusión al ἐπεσκιάσει de Lc 1,35 sería evidente, como lo observó ya Batiffol [73] y parece suponerlo últimamente Carmignac [74]. Pero Harris-Mingana rechazaron la conjetura de Labourt [75], que tampoco fue aceptada por Bernard [76], ni supuesta tampoco por la versión de Lactancio [77].

---

[71] *Odas de Salomón* 19,6: Batiffol-Labourt, *Les Odes de Salomon* p.20. Damos la versión latina del P. J. Bover *(La Mariología de las Odas de Salomón:* EstEcl 10 [1931] 350). La obra sólo se ha conservado completa en siriaco. Se conoce la traducción copta de cinco odas, conservadas en el escrito gnóstico *Pistis Sophiae;* un papiro Bodmer, recientemente publicado por Testuz, nos ha dado el texto griego de la oda 11. Se ha discutido largamente sobre la lengua original de las *Odas:* griega, siriaca, hebrea. La publicación del texto griego por Testuz ha vuelto a renovar la discusión. Cf. J. Carmignac, *Recherches sur la langue originelle des Odes de Salomon:* RevQumr 4 (1963-1964) 429-432, donde se cita la bibliografía inmediatamente anterior.

[72] *Les Odes de Salomon* 20. Véase en la nota correspondiente la justificación de la traducción.

[73] Ib., 75.

[74] *Les affinités qumraniennes de l'onzième Ode de Salomon:* RevQumr 3 (1961) 99, donde se traduce así: «Il (= l'Esprit Saint) couvrit de ses ailes le sein de la Vierge; elle reçut la conception et enfanta; la vierge devint mère».

[75] *The Odes and Psalms of Salomon* 2,300. Harris traduce: «The womb of the Virgin took (it)».

[76] *The Odes of Solomon* 86-87. Allí y en Kittel *(Die Oden Salomons, überarbeitet oder einheitlich?* 9s) se reúnen las diversas conjeturas propuestas. Bauer *(Die Oden Salomons* [Kleine Texte 64] p.41) tradujo: «Der Schoss der Jungfrau hat aufgefangen».

[77] *Divinarum Institutionum* 4,2: CSEL 19,310 traduce: «Infirmatus est uterus virginis».

En todo caso, la mención de la concepción virginal es independiente [78].

En el notable escrito que suele llamarse *Protoevangelio de Santiago*, pero cuyo verdadero título es *Natividad de María* [79], tenemos la obra mariana más antigua conocida hasta el presente [80]; porque realmente es María el verdadero centro de atención de la obra, que pudiera por lo mismo situarse en un género literario hagiográfico.

Es éste un escrito al que se concedió extraordinaria autoridad en la literatura patrística. Desde el siglo pasado fue objeto de diversas investigaciones en torno, sobre todo, a la unidad de su estructura interna y a la fecha de su composición. Esos problemas acaban de recibir una luz nueva con el descubrimiento de un texto completo de la obra conservado en un papiro de la colección Bodmer [81]. La fecha que se atribuye al papiro (s.IV) [82] prueba que la obra entera (incluso con los capítulos últimos, que se creían posteriores) existía ya en el siglo III al menos. Los criterios externos, dada la unidad literaria de la obra [83], nos llevan bien a la segunda mitad del siglo II.

---

[78] Batiffol (l.c.) ha visto en las palabras *in multa miseratione* (Lactancio), *with great mercy* (Harris-Mingana), *mit vielen Gnaden* (Flemning), *in grosser Gnade* (Bauer), una alusión a Lc 1,28 *(gratia plena);* J. Flemning *(Ein judisch-christliche Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert:* TU 35,4,50) la vio a Lc 1,30 *(invenisti gratiam apud Deum)*. También Kittel, l.c.

[79] El temor a una posible confusión con obras de título semejante no debe prevalecer sobre un título ciertamente auténtico.

[80] Que el autor de la obra mariana conoció la *Apología* de San Justino, lo creemos cierto (cf. EphMar 12 [1962] 125-129; Studia Evangelica 3 [TU 88] 853). Como, por otra parte, encontramos citada la obra por Clemente de Alejandría († ca.215), la fecha de composición de ésta debe ponerse en 160-200. P. A. van Stempvoort *(The Protevangelium Iacobi, the Sources of its Theme and Style and their Bearing on its Date:* Studia Evangelica 3,2 [TU 88] 410-426) ha fijado la composición en 180-204; el P. De Strycker (ib., 353), hacia 180.

[81] El texto, con una traducción francesa, lo ha publicado Testuz, *Nativité de Marie:* Papyrus Bodmer V (Cologny-Genève 1958).

[82] Testuz (o.c., 10), en una primera datación, lo dio por del siglo III; pero la presencia de la *Apología de Fileas* en el mismo códice, copiada, según parece, por el mismo copista, obliga a retrasar el códice hasta después de 306, fecha del martirio de San Fileas. Cf. E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* p.195-197,22 nt.4; *Le Protévangile de Jacques, Problèmes critiques et exégétiques:* Studia Evangelica 3,2 [TU 88] 343.

[83] Hasta ahora se daba como cierta en sustancia la teoría que veía en el *Protoevangelio* una compilación de tres o más documentos, añadidos en diversas épocas; puede verse una breve historia de la teoría en De Strycker, o.c., p.6-18, o en E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses rémaniements latins* (Paris 1910) p.77-100. Pero el estudio detallado del mismo P. De

María aparece en la *Natividad de María* como «la Virgen del Señor» [84]. El autor la va preparando desde su concepción, su nacimiento y su infancia para los misterios extraordinarios que se han de obrar en ella. Los recursos literarios se acumulan para lograr que el lector se vaya orientando insensiblemente hacia el prodigio de la concepción virginal de Jesús.

Por expresa orden del cielo se entrega María a José para *su guarda* [85]. Se subraya la desproporción entre María, la virgen jovencísima (¿doce años?), y José, anciano, viudo y con hijos. Tan evidente es la desproporción, que José rechaza el recibir a María temiendo las burlas de que va a ser objeto; y si la acepta, es sólo porque el sumo sacerdote se lo intima como voluntad de Dios [86]. Sobre este fondo, de un matrimonio cuya verdadera naturaleza no acaba de definirse en la obra, pero cuyo fin es evidentemente defender la virginidad de María, se va a producir el hecho de la concepción virginal, cuya narración en la *Natividad de María* reviste caracteres dramáticos.

El autor hace desaparecer de la casa a José durante unos meses inmediatamente después de que ha recibido a María. José se va a su trabajo fuera de la ciudad [87]. Durante su ausencia, María se ocupaba de hacer un velo para el templo del Señor, a petición del sumo sacerdote [88]. Un día,

> tomó el cántaro y salió para traer agua. Y he aquí que una voz le dijo: «Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo, bendita eres tú entre las mujeres». Y María se volvió a derecha e izquierda a ver de dónde venía la voz. Y temblando entró en su casa. Y dejando el cántaro, tomó la púrpura y se sentó en la silla y se puso a tejer la púrpura. Y he aquí que un ángel se presentó ante ella diciendo: «No temas, María, porque has encontrado gracia ante el Señor de todas las cosas; concebirás de su Verbo [89].

Strycker (o.c., 377-423) ha probado la inconsistencia de la teoría. La *Natividad de María* es una obra con unidad literaria, que existía en la totalidad de sus partes ya en el último cuarto del siglo II.

[84] *Natividad de María* 9,1: De Strycker, p.108; BAC 148 p.152.

[85] *Natividad de María* 8,1-9,1: De Strycker, p.100-106; BAC 148 p.150-152.

[86] *Natividad de María* 9,2-3: De Strycker, p.106-108; BAC 148 p.153.

[87] *Natividad de María* 9,3: De Strycker, p.108; BAC 148 p.152. El *Ps. Mateo*, elaboración posterior de la obra, se encargará de precisar que José trabajaba en Cafarnaún (*Ps. Mateo* 10,1: BAC 148 p.502).

[88] *Natividad de María* 10: De Strycker, p.110-112; BAC 148 p.153.

[89] *Natividad de María* 11,1-2: De Strycker, p.112-114; BAC 148, p.154-155.

La escena evangélica de la anunciación se ha desdoblado; ese desdoblamiento dejará sus huellas en el arte posterior. La palabra del ángel (Lc 1,30-31) parece retocada con la intención de dar a entender desde el principio a María la intervención divina en la concepción. La traducción exacta de la última frase copiada se ha discutido. En todo caso, digamos de momento que se trata sin duda de una intervención directa de Dios. Volveremos sobre ella.

El carácter virginal de la concepción anunciada se va a acentuar aún más en la narración. Para conseguirlo prosigue así el autor:

> Y habiendo oído María, quedó perpleja en su interior diciendo: «¿Es que voy yo a concebir del Señor Dios vivo como engendra cualquier mujer?» Y he aquí que un ángel se presentó diciéndole: «Eso no, María. Porque la virtud de Dios te cubrirá con su sombra; por eso también lo nacido santo será llamado Hijo del Altísimo; y le pondrás por nombre Jesús, pues El salvará a su pueblo de los pecados de ellos». Y dijo María: «He aquí la esclava del Señor delante de El; hágaseme a mí según tu palabra» [90].

Todo este pasaje, precisamente por sus divergencias con la narración de San Lucas, necesita una explicación. ¿Qué es lo que supone el autor que ha entendido María al oír la primera proposición del ángel, y éste se apresura a rectificar? Para comprenderlo creemos da mucha luz un pasaje de San Justino, que parece tiene aquí ante la vista el autor de nuestro texto. Habremos de volver sobre esto en un capítulo posterior; pero diremos ahora lo necesario.

Escribe San Justino:

> Mas para que algunos, sin entender la profecía citada [Is 7,14], no vayan a echarnos en cara la misma acusación que hacemos nosotros a los poetas, para quienes Júpiter se unió con mujeres en pasión libidinosa... [91]

---

[90] *Natividad de María* 11,2-3: De Strycker, p.114-116; BAC 148 p.155. El P. De Strycker (o.c., p.410) juzga poco coherente este relato de la Anunciación, y lo tacha de compuesto con evidente negligencia. Creeríamos más bien que el autor de la *Natividad de María* ha desglosado la escena evangélica para darle mayor realce. Primero es una voz celeste que atrae la atención de María; luego es un ángel que le propone en brevísima frase el mensaje divino. María queda sola. El autor nos presenta entonces los pensamientos internos de María, que han podido durar algún tiempo. Cuando esos temores se han formulado, un ángel vuelve a aparecer para poner en claro definitivamente el asunto.

[91] *Apologia* 1,33,3: FlPatr 2,65; BAC 116 p.218.

San Justino pretende excluir una concepción de Jesús que hubiera parecido obvia dentro del cuadro de las leyendas mitológicas, pero hubiera destruido por completo el sentido revelado de la concepción virginal. El autor de la *Natividad de María* ha visto ahí un nuevo recurso literario para subrayar precisamente ésta, como lo viene haciendo en todo el pasaje. El recurso consiste en sugerir que ese falso sentido se le ha ocurrido también a María: ¿será que voy a concebir de Dios, sí, pero al modo de cualquier concepción humana? Como San Justino se encarga de deshacer el equívoco, así también el ángel con María. Por cierto, que en uno y otro caso se enuncia la rectificación con fórmulas iguales [92].

Verificada la concepción, María sigue haciendo su vida ordinaria, hasta el punto extraño de llegar a olvidarse de los misterios que le comunicó el ángel [93]. Sólo un episodio interrumpe esa vida: su visita a Santa Isabel, en la que el autor sigue de cerca la narración de San Lucas, aunque dando el *Magnificat* sólo en brevísimo compendio. Van pasando los meses, y las señales externas de la concepción se hacen cada día más visibles. María se oculta en su casa [94].

Un segundo acto del drama se inicia aquí. José vuelve. Se da cuenta inmediatamente del estado de María. El autor describe con frases patéticas su consternación. ¿Quién habrá sido el culpable? ¿La serpiente, como en el paraíso? [95] José al fin se decide a hablar a María:

> Tú, envuelta en solicitud divina, ¿por qué has hecho esto? ¿Has olvidado al Señor tu Dios? ¿Por qué has envilecido tu alma, tú que te criaste en el sancta-sanctórum y recibías el alimento de mano de un ángel?

---

[92] Cf. *El Protoevangelio de Santiago y sus problemas:* EphMar 12 (1962) 127.

[93] *Natividad de María* 12,2: De Strycker p.118-120; BAC 148 p.156. Este olvido lo pone el autor como fondo psicológico del *Magnificat:* María, ante las alabanzas de Santa Isabel, sale del retiro interior de su humildad para cantar los beneficios divinos.

[94] *Natividad de María* 12,3: De Strycker p.120; BAC 148 p.156-157. El dato cronológico que se da aquí (tenía dieciséis años) es difícil armonizarlo con *Natividad de María* 8,2 (tenía sólo doce). Sin duda, por eso los manuscritos presentan numerosas variantes (cf. De Strycker, o.c., p.410). ¿Pudiera tal vez entenderse 8,2, no de los años que tenía María entonces, sino de los años que había pasado en el templo? Como entró en éste a los tres años (7,2), tendríamos 3 + 12 = 15. Que, con los meses pasados entre 8,2 y 12,3, harían los dieciséis.

[95] *Natividad de María* 13,1: De Strycker p.122-124; BAC 148 p.157-158.

María rompe a llorar y protesta:

> Pura soy y no conozco varón.

José:

> Entonces, ¿de dónde procede lo que hay en tu seno?

María:

> Vive el Señor, Dios mío, que yo no sé de dónde viene esto [96].

La respuesta de María sirve sólo para aumentar la zozobra de José. El autor lo describe luchando entre el deber de denunciarla si ha pecado y el deber de defenderla si en realidad es inocente. La solución se la da el ángel con las palabras literales de Mt 1,20-21. José glorifica a Dios, que le ha dado su gracia; y guarda a María [97].

Pero una nueva complicación da origen al tercer acto del drama. La virginidad de la concepción tiene que ponerse en luz aún más clara. Cierto día viene a la casa uno de los escribas del templo. Mientras habla con José, incidentalmente, ve a María y se da cuenta de su estado. En saliendo de allí le falta tiempo para acusar a José ante el sumo sacerdote. La acusación parece ser que no ha cumplido el compromiso que contrajo con los sacerdotes cuando le entregaron a María: la había recibido de sus manos precisamente para proteger su virginidad. El sumo sacerdote ordena una investigación. Como fruto de ella, María y José tienen que comparecer en su presencia para ser juzgados. Los reproches son primero para María, con los mismos pensamientos que había expresado antes José. María, llorando, vuelve a protestar una vez más:

> Vive el Señor, Dios, que soy pura en su presencia y no conozco varón.

Luego se reprende a José, y también él protesta de su inocencia:

> Vive el Señor, Dios mío, y vive su Cristo y el Testigo de su verdad, que soy puro con respecto a ella.

Sentencia del sumo sacerdote:

> Devuelve la virgen que recibiste del templo del Señor [98].

---

[96] *Natividad de María* 13,2-3: De Strycker p.124-126; BAC 148 p.158.

[97] *Natividad de María* 14,1-2: De Strycker p.126-130; BAC 148 p.158-159.

[98] *Natividad de María* 15,1-16,1: De Strycker p.130-138; BAC 148 p.160-162.

Mas el drama no podía terminar así. Aunque María y José han protestado solemnemente que son inocentes, sin embargo, han guardado silencio sobre el carácter extraordinario y divino de la misteriosa concepción. Es preciso que la intervención divina aparezca de modo irrecusable. Para lograrlo recurre el autor a una prueba que decide hacer el sumo sacerdote para averiguar quién es en realidad el culpable.

El procedimiento es el que ordena la ley para el caso de sospecha sobre la fidelidad conyugal [99]. Dice, pues, el sumo sacerdote:

> Os voy a dar a beber el agua de la prueba del Señor, y descubrirá vuestro pecado ante vuestros ojos.

Se hace la experiencia. Naturalmente, el pueblo se ha ido reuniendo para presenciarla. José primero y María después beben el agua amarga. Ni en ella ni en él se produce efecto alguno que denuncie el pecado. Ambos resultan inocentes delante de Dios, y así aparece ante la admiración general. El sumo sacerdote pronuncia la última sentencia con fórmula inspirada evidentemente en Jn 8,11:

> Si el Señor Dios no ha manifestado vuestro pecado, tampoco yo os condeno. Y José tomó a María y se fue a su casa, gozoso y glorificando al Dios de Israel [100].

Tal es la narración popular y dramatizada que a fines del siglo II dio de la concepción virginal de Jesús el primer libro mariano. En el amplio eco que tuvo este libro en la literatura cristiana posterior, las nuevas adaptaciones retocarán también muchas veces la narración de la concepción virginal de María; generalmente, la narración perderá cada vez más con esos retoques. Esas numerosas adaptaciones completarán esta serie de exposiciones populares, que conservarán el dato revelado abandonando la sobriedad evangélica con que divinamente nos fue transmitido.

---

[99] El procedimiento está minuciosamente descrito en Núm 5,11-31.

[100] *Natividad de María* 16,1-3: DE STRYCKER p.138-140; BAC 148 p.162-163.

CAPÍTULO V

EL TESTIMONIO DE LAS PROFECIAS

La teología del siglo II vio desde el principio en el hecho de la concepción virginal de Jesús el cumplimiento de lo que estaba profetizado para el Mesías en el Antiguo Testamento. Esta visión estaba orientada ya por San Mateo; pero los escritores de la primera literatura cristiana extendieron hasta tal punto ese modo de leer las páginas inspiradas veterotestamentarias, que es imposible comprender su mente sobre la concepción virginal sin examinar despacio este nuevo aspecto del tema.

1. San Justino

En el método apologético antijudío del *Diálogo con Trifón*, es obviamente una pieza central el cumplimiento en Jesús de las profecías mesiánicas. Una aplicación particular de ese método la tenemos en el caso de la concepción virginal. El esquema de la demostración era el siguiente: Estaba profetizado que el Mesías sería un hijo de David nacido de una virgen. Eso no se ha cumplido en ningún descendiente de David, fuera de Jesús. Pero en él sí se ha cumplido; porque, en efecto, los evangelios testifican su concepción virginal. Jesús es, pues, el Mesías profetizado.

La profecía fundamental del nacimiento virginal del Mesías es para San Justino, naturalmente, Is 7,14:

> Una Virgen concebirá y dará a luz un hijo,
> y se le llamará Emmanuel.

Pero no es ella sola. Véase este texto, en que recoge algunas otras, no todas las que cita a lo largo de su obra:

> ¿Cómo vacilamos y no creemos que, según la voluntad del Padre del universo, haya también podido nacer él hombre de una virgen, y eso teniendo tantas profecías por las que, en términos precisos, se comprende sucedió realmente así, conforme a la voluntad del Padre? Porque, cuando Daniel llama *como hijo de hombre* al que recibe el reino eterno, ¿no deja entender eso mismo? Pues decir *como hijo de hombre*

> indica que aparece y es hombre; pero manifiesta que no es de germen humano. Y llamarle *piedra cortada sin manos* está gritando eso mismo misteriosamente. Pues decir que fue *cortada sin manos* da a entender que no fue obra humana, sino de la voluntad del que le emitió, Dios, Padre del universo. Y decir Isaías: *su generación, ¿quien la contará?*, es poner de manifiesto que tiene un origen inefable; pues nadie que sea hombre nacido de hombres tiene un origen inexplicable. Y decir Moisés que *lavará su vestido en sangre de uva*, ¿no es lo que os he dicho muchas veces estar profetizado misteriosamente de él? Es decir, declaró por adelantado que tendría sangre, pero no de hombres; a la manera que la sangre de la vid no es el hombre quien la engendra, sino Dios [1].

A cuatro profecías se alude en ese pasaje:

Dan 7,13.
Dan 2,34.
Is 53,8.
Gén 49,11.

De esas profecías, la primera no creemos vuelva a recurrir en la obra de San Justino, a no ser en alusión fugaz que deja entrever una posible interpretación diversa:

> El se llamaba a sí mismo *Hijo de hombre*, o por razón de su nacimiento de una virgen (que era, como ya he dicho, del linaje de David, de Jacob, de Isaac y de Abrahán), o porque Adán mismo era padre también de estos que acabo de enumerar, de quienes desciende María según su linaje [2].

El sentido profético de una concepción virginal en Dan 7, 13 parece verlo San Justino en que, por un lado, se trata de alguien que aparece como hombre, mientras, por otro lado, a ese mismo se le ve venir desde el cielo.

A Dan 2,34 se refiere San Justino de pasada cuando explica el plagio hecho por las religiones paganas de la revelación del Antiguo Testamento [3]. Pero ahí ya no se insiste en *cortada sin manos* (punto esencial para interpretar de la concepción virginal el pasaje), sino preferentemente en *piedra cortada*, que es el punto en que descubre la coincidencia [4].

En cambio, la profecía alegada del Génesis la encontramos varias otras veces. Por ejemplo:

> Y de su sangre (como dije antes) afirmó Moisés, hablando figuradamente, que él *lavaba su vestidura en sangre de uva*; como indicando que su sangre no vendría de germen humano, sino de voluntad de Dios [5].

La explicación anterior a que se alude en ese texto es ésta:

> Lo que Moisés cuenta haber profetizado el patriarca Jacob, *lava en vino su vestidura y en sangre de uva su vestido*, manifestaba que lavaría en su sangre a los que creyeran en El. [...] Al decir la Escritura *sangre de uva*, significó artificiosamente que Cristo tiene, sí, sangre; pero no de germen humano, sino del poder de Dios. Porque a la manera que la sangre de la vid no la engendró hombre, sino Dios, así significó de antemano que tampoco la sangre de Cristo vendría de origen humano, sino de divino poder. Esta profecía, pues, señores, que he citado, demuestra que no es Cristo hombre nacido de hombres según la común manera de los hombres [6].

Los términos de esta profecía eran tan claros para San Justino, que no sólo la aduce contra los judíos, sino que es una de las que escoge para presentar a los paganos la figura profetizada de Jesús:

> Aquello de *atando a la vid su pollino y lavando su vestido en sangre de uva*, era un símbolo que mostraba lo que sucedería a Cristo y de lo que El había de hacer. [...] Pues lo de *lavando su vestido en sangre de uva* era anuncio anticipado de la pasión que había de padecer, lavando con sangre a los que creyeran en El. Porque lo que el Espíritu divino llama por el profeta *vestido*, son los hombres que creen en El. [...] Y decir *sangre de la uva* significa que el que va a aparecer tendrá ciertamente sangre, pero no de simiente humana, sino de divino poder. [...] Pues como la sangre de la vid no la hizo el hom-

---

[1] *Dialogus* 75,4-76,2: ARCHAMBAULT, 2,6-8; BAC 116 p.437s.

[2] *Dialogus* 100,3: ARCHAMBAULT 2,122; BAC 116 p.478. Prigent *(Justin et l'Ancien Testament* 78-111) ha estudiado el uso que hace San Justino de este pasaje en orden a la segunda venida de Cristo.

[3] *Dialogus* 70,1 (ARCHAMBAULT, 1,338s; BAC 116 p.429): «Cuando los que transmiten los misterios de Mitra afirman haber nacido de una piedra [...], ¿no se ve que están copiando lo dicho por Daniel: *una piedra fue cortada, sin manos, de la gran montaña?*».

[4] Véase también *Dialogus* 114,4 (ARCHAMBAULT, 2,188; BAC 116 p.501): «Pero nuestra circuncisión, que apareció numéricamente la segunda, después de la vuestra, nos circuncida de la idolatría y, en una palabra, de toda maldad, con piedras puntiagudas, es decir, con palabras predicadas por los apóstoles de la piedra angular y de la que fue cortada sin manos...» Nótese la unión de Dan 2,34 con Is 28,16, que recurre también en San Ireneo *(Adversus haereses* 3,21,7).

[5] *Dialogus* 63,2: ARCHAMBAULT, 1,296; BAC 116 p.413.

[6] *Dialogus* 54,1-2: ARCHAMBAULT, 1,240; BAC 116 p.392.

bre, sino Dios, así se daba a entender que esta sangre no procedería de germen humano, sino de poder de Dios, como ya he dicho [7].

La explicación es constante y ha cristalizado en fórmulas estereotipadas que se repiten siempre iguales. Idéntica aplicación de Gén 49,11 a la concepción virginal encontraremos después en San Ireneo.

Queda la profecía citada de Is 53,8: *generationem eius quis enarrabit?* También esas palabras las aduce frecuentemente San Justino como prueba de que el nacimiento de Jesús no es como el de los demás hombres, sino tan extraordinario, que con verdad se llama *inenarrable*. Porque para él no hay duda de que la frase del profeta se refiere al origen temporal y humano de Jesús, no a su generación eterna.

Para San Justino, el profeta califica el origen de Cristo de *inenarrable* porque fue virginal; de no haberlo sido, sería muy fácil explicar sus circunstancias, y ya no sería *inenarrable*. Pero, aunque esto se halle contenido en el texto, no está abiertamente expresado en él. Por eso San Justino lo une siempre a otras profecías. A la que acabamos de estudiar (Gén 49,11):

> La palabra que dijo Isaías: *su generación, ¿quién la contará?* [...], ¿no te parece haber sido dicha en el sentido de que no tiene origen de hombres aquel que Dios afirma haber sido entregado a la muerte por las iniquidades del pueblo? Y de su sangre, como expliqué antes, dijo Moisés... [8]

Sobre todo une San Justino Is 53,8 con la profecía de la Madre-Virgen del Mesías:

> Isaías, pues, habló así sobre que el origen de Cristo es inexplicable a los hombres: *su generación, ¿quién la contará?* [...] Esto dijo el Espíritu profético por ser inexplicable el origen de aquel que había de morir para que, con su herida, curásemos nosotros, los hombres pecadores. Y, además, para que los creyentes en El pudiesen saber de qué modo nació al venir al mundo, por el mismo Isaías habló así el Espíritu profético: *he aquí que la virgen concebirá...* [9]

---

[7] *Apologia* 1,32,5-11: FlPatr. 2,62s; BAC 116 p.216s.

[8] *Dialogus* 63,2: ARCHAMBAULT, 1,296; BAC 116 p.413.

[9] *Dialogus* 43,3-4: ARCHAMBAULT, 1,190s; BAC 116 p.372s. Cf. *Dialogus* 63,2-4; *Apologia* 1,32-33. En *Apologia* 1,51,1 alega Is 53,8 como prueba de que las humillaciones de la pasión no suprimen el carácter superior de Jesús.

Además de estas profecías, San Justino cita varias veces Sal 110,3 con particularidades que han dado ocasión a no pocos comentarios. He aquí, ante todo, las citas:

> 1) Y las palabras de David, *en los esplendores de tus santos, de vientre, antes del lucero, te engendré* [...], ¿no os dan a entender que el Dios y Padre del universo había de engendrarlo de antiguo [10] y a través de vientre humano? [11]
> 2) Y también David proclamó que *antes del sol y de la luna, de vientre, había de ser engendrado*, según la voluntad del Padre [12].
> 3) Noé, Enoc, Jacob [...] se salvarán junto con los que reconocen a este Cristo, Hijo de Dios; el cual, por un lado, *existía antes del lucero y de la luna*, y por otro, consintió, encarnándose, en ser engendrado por esta virgen que procedía del linaje de David [13].
> 4) También en otras palabras de David [...], por las que se demuestra que [...] éste *existía antes que el sol*, y que cuantos de vuestro pueblo se salven se salvarán por El. Las palabras son éstas: *¡Oh Dios!, da tu juicio al Rey y tu justicia al Hijo del Rey.* [...] *Permanecerá con el sol, y antes de la luna por generación de generaciones.* [...] *Antes del sol permanece su nombre* [14].
> 5) Lo de *en esplendor de los santos, de vientre, antes del lucero te engendré*, se dijo de Cristo, como dijimos antes [15].

En dos de estos pasajes (1 y 5) se cita simplemente Sal 109,3; en otro (4) [16] sencillamente Sal 71,5.17; pero en los dos restantes (2 y 3) se combinan ambos textos, con preferencia de Sal 109 (3) o de Sal 71 (2). Sobre esta combinación de los dos salmos en una sola cita tendremos que hablar después.

Ahora lo que nos interesa es determinar si San Justino vio afirmada en Sal 109,3 la concepción virginal de Jesús. En otros términos, a qué generación se refiere, según San Justino, el salmista: ¿a la eterna (del Padre) o a la temporal (de María)?

---

[10] Ἄνωθεν, término muy importante para comprender la mente de San Justino, se ha traducido de maneras distintas:

a) En sentido temporal: *antiquitus, primitus* (Silburg, Maran, Otto, Archambault).

b) En sentido local: *caelitus* (Lanz, Morel, Orbe).

San Justino usa ἄνωθεν en sentido temporal en *Dialogus* 24,2; 99,1; 130,3; en sentido local, en *Dialogus* 64,7; se puede dudar de *Dialogus* 125,5. Nos parece preferible aquí el sentido temporal, por la analogía con *Dialogus* 45,4.

[11] *Dialogus* 63,3: ARCHAMBAULT, 1,298; BAC 116 p.414.

[12] *Dialogus* 76,7: ARCHAMBAULT, 2,12; BAC 116 p.439.

[13] *Dialogus* 45,4: ARCHAMBAULT, 1,200; BAC 116 p.376.

[14] *Dialogus* 64,5-6: ARCHAMBAULT, 1,304; BAC 116 p.416s.

[15] *Dialogus* 83,4: ARCHAMBAULT, 2,50; BAC 116 p.451.

[16] En *Dialogus* 34,3-6 se cita el salmo entero.

Que esta última no puede excluirse del todo está claro en la expresión *a través de vientre humano*. Uno de los pasajes citados (3) distingue entre la preexistencia *(antes del lucero y de la luna)* y la generación de la virgen. Idéntica distinción parece debe verse en el texto 1, que atribuye al Padre las dos generaciones: la eterna *(de antiguo)* y la temporal *(a través de vientre humano)*; generaciones que parece ver San Justino en las palabras *antes del lucero* (la eterna) y *de vientre* (la temporal). Así habría de entenderse también el texto 2, que en sí mismo está menos definido [17].

La profecía principal, cuando se habla de la maternidad virginal, es, naturalmente, para San Justino, el famoso pasaje de Isaías sobre la madre virgen de Emmanuel. Anunciada en el capítulo 43 del *Diálogo* como la explicación divina del carácter inenarrable profetizado para el origen humano del Mesías, su exposición se va haciendo esperar a lo largo de más de veinte capítulos por las cuestiones incidentales que se entrecruzan, consiguiendo así una sustentación que realce en el lector la importancia del texto profético alegado. Cuando llega al fin el momento de presentarlo, tiene San Justino que empezar por asentar sobre fundamento sólido las dos premisas indispensables de su argumentación: que el vaticinio se refiere a Cristo y que en él se afirma de hecho una maternidad virginal. Ambos puntos los negaban los judíos. Para éstos, según San Justino, por una parte, todas estas profecías tienen por objeto a Ezequías; y por otra, el texto aducido no debe leerse ἡ παρθένος, como han traducido los Setenta, sino ἡ νεᾶνις [18].

Para probar la exactitud de la versión de los Setenta en nuestro caso *(interpretación* la llama justamente San Justino), recurre al texto mismo de la profecía. Esta, en efecto, se anuncia como una señal extraordinaria de la intervención de Dios. Y ¿qué tiene de extraordinario que una joven conciba de un varón, como cualquier madre humana? En cambio, sí que es realmente una señal maravillosa el que de un seno virginal

---

[17] Así también Archambault (2,12-13). Según Orbe *(Estudios Valentinianos* 3,25-27), David, para San Justino, apuntaba *directamente* a las dos generaciones simultáneas (complementarias) que tuvieron lugar en Belén. Pero la prueba no nos ha resultado convincente.

[18] *Dialogus* 84,3: ARCHAMBAULT, 2,52; BAC 116 p.452.

nazca niño pequeño el que es primogénito de todas las creaturas [19].

En cuanto al sentido mesiánico del pasaje, San Justino recorre en varios capítulos no sólo ésa, sino también otras profecías atribuidas también a Ezequías por los judíos, y prueba no pueden explicarse sino admitiendo que se refieren a Cristo [20].

Con ello queda clara la conclusión: la maternidad virginal anunciada por el Espíritu Santo es precisamente la maternidad de María al engendrar a Jesús, conforme lo testifican los evangelios.

Fuera ya de todo ambiente polémico, presenta también San Justino la profecía de la virgen-madre en la *Apología:*

> Porque lo que los hombres pudieran tener por increíble e imposible de suceder, eso fue lo que por medio del Espíritu profético indicó Dios anticipadamente que había de suceder; para que, cuando sucediera, no se le negase la fe, sino que se creyera precisamente por haber sido predicho [21].

Hablando a paganos, se preocupa de aclarar el sentido de la profecía, que está muy lejos de las leyendas pasionales de los dioses gentiles:

> Que *la virgen concebirá* significa que la concepción será sin comercio carnal (pues de darse éste, ya no sería virgen); sino que el poder de Dios, viniendo sobre la virgen, la cubrió con su sombra e hizo que, permaneciendo virgen, concibiera [22].

Que es exactamente lo que nos narran los evangelios, probando así que en Jesús se cumplió la profecía. Y termina repitiendo:

> Y viniendo éste [el Verbo] sobre la virgen y cubriéndola con su sombra, no por comercio carnal, sino por su poder, hizo que concibiera.

La concepción virginal del Mesías profetizado está, pues, claramente anunciada por Dios en las profecías; los evangelios nos conservan la realización de éstas en María.

Hay, sin embargo, una dificultad contra la maternidad virginal, dificultad que nace de los mismos textos proféticos (en concreto de Sal 131,11), y que Trifón propone así:

---

[19] *Dialogus* 84,1-4.

[20] *Dialogus* 77-78; 83; 85.

[21] *Apologia* 1,33,2: FlPatr. 2,64; BAC 116 p.218.

[22] *Apologia* 1,33,6: FlPatr. 2,66; BAC 116 p.219.

> Entonces, ¿cómo dice la palabra a David que de sus lomos tomará Dios para sí un hijo, y le asegurará el reino y le sentará en el trono de su gloria? [23]

La dificultad, tomada de Sal 131,11 presenta un caso curioso. El mismo texto lo aduce también San Ireneo; pero lo que para él es un argumento a favor de la maternidad virginal, resulta para San Justino una dificultad contra ella. La diferencia radica en el modo distinto de citar el texto del salmo. San Ireneo lee, con los Setenta, κοιλία, y no encuentra dificultad alguna en interpretarlo de María; San Justino lee ὀσφύος, y se le presenta obvia la dificultad si en la concepción no ha habido intervención alguna de varón.

Tal vez se leería así en el texto de la recensión rabínica de los Setenta de fines del siglo I o principios del II, que parece conocer San Justino [24]; porque, de hecho, él alude expresamente al consentimiento de los judíos en el texto aducido [25]. Pero hay que tener en cuenta que en Act 2,30 se aduce ya el texto con lectura idéntica. ¿No podría explicarse simplemente por una contaminación con 2 Par 6,9 al citar? Como quiera que sea, hay en San Ireneo unas palabras en las que pudiera verse una tácita alusión a esa variante del texto, tal vez alusión a San Justino. Dice así el obispo de Lyón:

> Propter hoc enim et *de fructu ventris eius* Regem promisit, quod erat proprium virginis praegnantis; et *non de fructu lumborum eius, nec de fructu renum eius,* quod erat proprium viri generantis et mulieris ex viro conceptionem facientis. Circumscripsit igitur genitalia viri in promissione Scriptura, immo vero nec commemoratur [26]; quoniam non ex voluntate viri erat qui nascebatur. Statuit autem et confirmavit fructum ventris, ut generationem eius, qui erat futurus ex virgine, pronuntiaret [27].

---

[23] *Dialogus* 68,5: ARCHAMBAULT, 1,328; BAC 116 p.425.

[24] Cf. D. BARTHELEMY, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante:* RevBibl 60 (1953) 18-29.

[25] Cf. *Dialogus* 71,3: ARCHAMBAULT, 1,346; BAC 116 p.43. Aunque la frase literariamente es una cita hecha de memoria, es claro que, si San Justino no hubiera leído ὀσφύος, hubiera resuelto la dificultad alegando la verdad del texto, como en ocasiones semejantes.

[26] Es decir: «La Escritura, al hacer la promesa, *excluyó* los órganos generativos viriles; mejor dicho, *ni siquiera los mencionó*».

[27] *Adversus haereses* 3,21,5: SC 34,362; PG 7,952AB. El mismo pensa-

¿Cómo resuelve San Justino la objeción contra la concepción virginal tomada de Sal 131,11? Sencillamente, observando que la promesa se hace a David y la profecía de Isaías se dirige igualmente a la casa de David; lo que prueba se trata en ambas de un mismo hecho. La profecía explica más la promesa:

> Lo que misteriosamente dijo Dios a David, Isaías explicó cómo había de suceder.

Es algo que pasa frecuentemente en la Escritura:

> Muchas palabras que se dicen de modo oscuro en parábolas, misterios o símbolos, las explicaron los profetas que sucedieron a los que las dijeron o las hicieron [28].

Tal es la enseñanza de San Justino sobre el testimonio que dieron las profecías a favor de la concepción virginal de Jesús. En resumen, los textos alegados por él son éstos:

Gén 49,11.
Sal 109,3 (Sal 71,5.17).
Dan 2,34.
Dan 7,13.
Is 7,14.
Is 53,8.

2. San Ireneo

Acabamos de ver que, para San Ireneo, la promesa hecha a David de que el Mesías nacería ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ (2 Sam 7,12), promesa recogida en el salmo 131,11, no sólo no es una dificultad, sino que constituye una prueba positiva de la concepción virginal de María:

> significante Spiritu Sancto audire volentibus, repromissionem, quam repromisit Deus, *de fructu ventris eius suscitare regem,* impletam esse in virginis, hoc est in Mariae, partu [29].

---

miento, casi literalmente, en *Epideixis* 36: «Et, si la promesse fut *du fruit du sein* (c'est-à-dire un rejeton de la conception propre d'une femme) et non *du fruit du flanc* ni *du fruit des reins* (c'est-a-dire une naissance propre à l'homme), c'est afin que fût annoncé ce qu'il y avait de spécial et de particulier dans la production de ce fruit d'un sein virginal [issu] de David» (SC 62,90s). Cf. *Adversus haereses* 3,9,2; 10,4; 16,2; 21,9; *Epideixis* 64. Aun en el texto de Act 2,30 debió de leer San Ireneo κοιλίας, como se ve por *Adversus haereses* 3,12,2: SC 34,208; PG 7,893B.

[28] *Dialogus* 68,6-7: ARCHAMBAULT, 1,328s; BAC 116 p.426.

[29] *Adversus haereses* 3,21,5: SC 34,362; PG 7,952B.

La referencia a esta promesa, como profecía de la concepción virginal, la repite San Ireneo otras veces [30]. Cómo interpreta el santo las palabras bíblicas para llegar a ese resultado, lo hemos visto también: en el texto se alude sólo a una mujer, no a ningún varón:

> circumscripsit igitur genitalia viri in promissione Scriptura, immo nec commemoratur; quoniam non ex voluntate viri erat qui nascebatur. Statuit autem et confirmavit *fructum ventris*, ut generationem eius, qui erat futurus ex virgine, pronuntiaret.

O como dice en la *Epideixis*:

> para que se anunciase lo que había de especial y de particular en la producción de este fruto de un seno virginal [salido] de David [31].

Aparte la profecía de la virgen-madre de Emmanuel, que nos ocupará en seguida, San Ireneo recoge varias de las alegaciones que vimos en San Justino. Así Gén 49,11. En un contexto claramente inspirado en el gran apologeta [32] leemos:

> Et [c'est] son sang [qui] est dit sang de la grappe: car, de même que [ce n'est] pas un homme, quel qu'il soit, [qui] fait le sang de la grappe, mais [que c'est] Dieu [qui] le forme et rend joyeux ceux qui le boivent, de même aussi sa corporéité et son sang [ce n'est] pas un homme [qui] les a faits, mais [c'est] Dieu [qui] les a faits [33].

Así también en Dan 2,34:

> Propter hoc autem et Daniel, praevidens eius adventum, *lapidem sine manibus abscissum* [ait] advenisse in hunc mundum. Hoc est enim quod *sine manibus* significabat, quod non operantibus humanis manibus (hoc est, virorum illorum, qui solent lapides caedere) in hunc mundum eius adventus erat;

> hoc est, non operante in eum Ioseph, sed sola Maria cooperante dispositioni. Hic enim lapis a terra, ex virtute et arte constat Dei [34].

La última frase supone la tierra como símbolo de María [35], y debe traducirse así:

> porque esta *piedra* [Jesús] procede de la *tierra* [María] por el poder y el arte de Dios [no de hombre alguno].

Es la afirmación neta de la concepción virginal: dos únicos elementos intervienen en el origen humano de Cristo: María, tierra virgen, y Dios con su arte y su poder [36].

Hasta aquí hemos visto la coincidencia de San Ireneo con San Justino. Pero en el obispo de Lyón encontramos otras profecías que no hemos leído alegadas por el apologeta.

El último pasaje que acabamos de citar le sugiere a San Ireneo otro texto de Isaías (28,16), en el que se habla también del Mesías bajo el símbolo de la piedra:

> Propter quod autem et Esaias ait: *sic dicit Dominus: ecce, ego mitto in fundamentis Sion lapidem pretiosum, electum, summum angularem, honorificum* [37].

Comenta sobriamente:

> Uti non ex voluntate viri sed ex voluntate Dei adventum eius, qui secundum hominem est, intellegamus [38].

Colocar la piedra angular como fundamento de la nueva Sión es simplemente hacer que nazca Cristo en el mundo. Pero eso lo hace El, el Señor; no interviene ningún hombre.

En esa misma línea de ideas está el entender Ex 7,10 como alusión a la concepción virginal:

> Propter hoc autem et Moyses, ostendens typum, proiecit virgam in terram, uti ea incarnata omnem Aegyptiorum praevaricationem, quae insurgebat adversus Dei dispositionem, argueret et absorberet [39].

El texto no es de fácil interpretación. Su sentido creemos es éste: la vara es Cristo; se echa sobre la tierra (María), para que tome así carne *(incarnata)*; pero eso lo hace sólo el poder de Dios. Por eso, al fin, tienen que reconocer los mismos egipcios que es Dios el que salva; es decir, no es el hijo de José:

---

[30] *Adversus haereses* 3,9,2 (SC 34,156; PG 7,870B): «Unus igitur et idem Deus [...], et huius Filius, qui *ex fructu ventris David*, hoc est de David virgine»; 3,16,2 (SC 278; PG 7,921A): «Sed et Matthaeus [...] eam, quae est secundum hominem generationem eius ex virgine exponens (sicut promisit Deus David *ex fructu ventris eius* excitaturum se aeternum regem) [...] ait...»; 3,21,9 (SC 370; PG 7,000A): «Uti discant, quoniam ex semine eius, hoc est ex Ioseph, non erit natus, sed secundum repromissionem Dei *de ventre David* suscitatur rex aeternus».

[31] *Epideixis* 36: SC 62,90-91.

[32] Cf. P. Prigent, *Quelques testimonia messianiques:* ThZt 15 (1959) 428.

[33] *Epideixis* 57: SC 62,121. Es casi literalmente la frase de San Justino (*Dialogus* 54,2). En *Adversus haereses* 4,10,2 se alega la misma profecía; pero sin detalles de aplicación.

[34] *Adversus haereses* 3,21,7: SC 34,364s; PG 7,953AB.

[35] Véase el capítulo anterior.

[36] Igualmente, en 3,21,10; 3,22,1; *Epideixis* 32.

[37] *Adversus haereses* 3,21,7: SC 34,366; PG 7,953B.

[38] Aunque San Justino no desarrolla esta profecía, sin embargo, ya notamos la frase que alude a la vez a Dan 2,34 y a Is 28,16, como San Ireneo.

[39] *Adversus haereses* 3,21,8: SC 34,366; PG 7,953BC.

> ut ipsi Aegyptii testificarentur, quoniam digitus est Dei qui salutem operaretur populo, et non Ioseph filius.

Igualmente entiende San Ireneo el texto de Is 49,5-6. En él habla el profeta de la preexistencia del Hijo de Dios; pero dice además que

> devant passer par la naissance, il doit être homme parmi les hommes, et que c'est Dieu lui-même qui le forme dès le sein; c'est-à-dire qu'il naîtra de l'Esprit de Dieu[40].

Formans me in utero equivale para San Ireneo a *ego mittam lapidem angularem* y al *digitus Dei,* que obró prodigiosamente la salvación de Israel[41]. Y todo ello se entiende del nacimiento humano de Cristo, verificado por intervención directa de Dios, no de ningún varón, en el seno intacto de María.

Pero es claro que San Ireneo (no sólo contra los ebionitas, sino también en la exposición positiva de la doctrina cristiana) insiste sobre todo en la profecía de la virgen-madre del Mesías (Is 7,14). El tema lo trata principalmente en dos pasajes: *Adversus haereses* 3,21 y *Epideixis* 53-54. Ambos se corresponden por completo. Dios concedió al hombre una señal extraordinaria que el hombre no había pedido, porque nunca hubiera podido imaginar que

> virginem praegnantem fieri posse, quae erat virgo, et parere filium[42].

Es decir: que una virgen, permaneciendo virgen, pudiera concebir y dar a luz. Precisamente por eso hay que leer el texto de Isaías como lo dan los Setenta (παρθένος), rechazando la versión de Teodoción y de Aquila (νεᾶνις)[43], de tendencia

judía, en la que se apoyan los ebionitas destruyendo así el plan divino y anulando el testimonio de los profetas.

Este último pensamiento lo explanará más adelante; por lo pronto va a hacer una defensa de la versión de los Setenta. Esa versión, anterior a la deportación a Babilonia, está hecha por los mismos judíos[44] mucho antes del nacimiento del Señor; para que nadie vaya a pensar que con ella quisieron congraciarse con nosotros, los cristianos, que no existíamos aún[45]. A continuación inserta largamente la leyenda de los setenta ancianos traductores griegos de la Biblia en tiempo de Tolomeo, para acreditar su autoridad y su verdad. Esta se recomienda aún más considerando su perfecta consonancia con la tradición apostólica. Al fin, como hecha bajo la providencia[46] del mismo Espíritu Santo, que habló por los profetas y por los Apóstoles[47]. Esta coincidencia entre la profecía así interpretada y la realidad histórica que nos dan los evangelistas es evidente. Estos nos dicen que, cuando María y José no habían aún cohabitado *(luego intacta la virginidad)*, concibió María del Espíritu Santo; nos dicen además que el ángel le profetizó bajaría el Espíritu Santo sobre ella, y el poder del Altísimo la cubriría con su sombra, por lo que su hijo se llamaría Hijo de Dios; nos dicen finalmente que el ángel hizo ver a José en ese hecho el cumplimiento de la profecía de Isaías[48]. Pues esos mismos datos son los que encontramos en ésta, si la leemos como la transmite la versión de los Setenta: una maternidad virginal, un Dios que nace y es, por lo mismo, Dios y hombre a la vez[49]. Al fin no fue sino el cumplimiento de la promesa hecha a David, como lo sugiere en sus palabras el mismo Isaías[50].

---

[40] *Epideixis* 50-51: SC 62,111.

[41] La idea recurre en otros sitios: *Adversus haereses* 5,1,3 (SC 153,26; PG 7,1122): «Filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius»; *Epideixis* 53 (SC 62,112): «naître d'une vierge [...], le Père de toutes les choses operant aussi son incarnation».

[42] *Adversus haereses* 3,19,3: SC 34,336; PG 7,941B.

[43] Ambas versiones del Antiguo Testamento acababan de hacerse en el mismo siglo II. San Justino, al hablar del pasaje de Isaías, denuncia el cambio como hecho *por los judíos (Dialogus* 84,3); es muy posible se refiera a la recensión rabínica de los Setenta, descubierta fragmentariamente en Qumrân. De ser así, la corrección sería anterior al siglo II.

[44] Vuestros ancianos, insiste también San Justino *(Dialogus* 84,3; 68, 7; 71,1).

[45] *Adversus haereses* 3,21,1: SC 34,350; PG 7,946.

[46] El P. Sagnard, comentando este pasaje (SC 34,357 y 432s), da como mente de San Ireneo la inspiración divina de la versión de los Setenta. El problema de la inspiración de esa versión lo ha renovado P. Benoit *(La Septante est-elle inspirée?* en *Vom Wort des Lebens* [Münster 1951] p.41-49), aludiendo precisamente, entre otros pasajes, a Is 7,14. Véase también P. AUVRAY, *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante:* RevBibl 59 (1952) 321-336. Aquí no nos interesa el problema mismo, sino sólo el pensamiento de San Ireneo sobre la cuestión. En otras palabras, si el obispo de Lyón reconoció como inspirada la versión παρθένος. Limitándonos al problema así concretado, creemos que las palabras de San Ireneo no autorizan a afirmar otra cosa que una especial providencia de Dios con el fin de asegurar la fidelidad de la traducción y mantener así la conformidad de la fe apostólica con la revelación profética; algo así como la tuvo sobre Esdras para que ordenase y restaurase los libros proféticos corrompidos por las perturbaciones políticas. No basta la identidad del Espíritu en los profetas, en los Setenta, en los apóstoles, en los cristianos *(Adversus haereses* 3,21,4); debería indicarse la identidad en la acción del Espíritu. Si San Ireneo hubiera creído que el término παρθένος estaba inspirado, hubiera dicho expresamente que sustituirlo por νεᾶνις era suprimir una palabra del Espíritu Santo. No lo dice; sino que insiste en que fueron los mismos judíos los que tradujeron así mucho antes del cristianismo, en que el contexto exige *virgo,* y no *adulescentula,* en que hay *consonancia* entre la versión alejandrina y la tradición apostólica. La causa de esa consonancia es ciertamente la unicidad del Espíritu. Pero éste, en los profetas, profetizó *(praeconavit)*; en los Setenta, interpretó, expuso *(interpretatus est)* (nótese la expresión, que es igual a la de San Justino); en los apóstoles, predicó *(adnuntiavit).* En una palabra, el valor de παρθένος en los Setenta consiste, para San Ireneo, en garantizar fielmente el pensamiento originariamente inspirado a Isaías. El P. A. Pelletier (en la introducción a su edición de la *Carta de Aristea a Filócrates* [SC 89] 82) ha observado muy bien que el término *adspiratio* en el pasaje de San Ireneo tiene un sentido muy amplio, que no va más allá de una intervención muy especial del Espíritu Santo.

Desbrozado así el camino, insiste San Ireneo en el carácter extraordinario de esta maternidad virginal anunciada por el profeta. Ya lo había dicho al introducir la profecía, como notamos antes; pero ahora lo declara más:

> In eo autem quod dixerit, *ipse Dominus dabit vobis signum*, id quod erat inopinatum generationis eius significavit; quod nec factum esset[51] aliter, nisi Deus Dominus omnium, Deus ipse, dedisset signum in domo David.

Lo inaudito y lo singular de la señal divina está precisamente en la maternidad virginal. Comenta San Ireneo, como antes San Justino:

> Quid enim magnum, aut quod signum fieret, in eo quod adulescentula concipiens ex viro peperisset, quod evenit omnibus quae pariunt mulieribus?[52]

Se trataba de anunciar la proximidad de una liberación insospechada; nada mejor que dar como señal el parto inesperado e inaudito de una virgen. La liberación provenía de una intervención peculiar divina; lo mismo el nacimiento virginal, sin cooperación de varón.

Ese carácter de extraordinario, de inesperado, de inaudito en la maternidad virginal de María lo ha subrayado San Ireneo también en otros pasajes. Los ebionitas, dice, no tienen posibilidad de salvación, porque no creen

> la nueva[53] generación de la virgen, dada por Dios como señal maravillosa e inesperadamente[54].

Pero es el profeta mismo quien

> nos ha hecho conocer lo inesperado e insólito de su nacimiento de la virgen[55].

Este carácter extraordinario que marca la maternidad virginal de María podría sugerir el recurso al otro texto de Is 53,8. Ya vimos que, para San Justino, esas palabras *(generationem eius quis enarrabit?)* eran una profecía del nacimiento humano y virginal de Jesús. ¿Puede afirmarse lo mismo de San Ireneo? En tres pasajes del *Adversus haereses* y en uno de la *Epideixis* se alude a Is 53,8. Vamos a examinarlos para ver si San Ireneo entiende el texto de Isaías de la generación eterna o de la generación temporal.

El primer pasaje refiere el texto de Isaías claramente a la generación eterna del Verbo. Está refutando la «emisión» del Verbo por el Padre, sobre la que tantas cosas y tan diversas dicen los gnósticos. Para responderles, opone sencillamente el carácter inenarrable de la divina generación. Si alguien nos viene a preguntar cómo fue, le responderemos que, como es inenarrable, no hay nadie que la pueda explicar, fuera del Padre engendrador y del Hijo engendrado:

---

[47] *Adversus haereses* 3,21,2-4: SC 34,350-358; PG 7,947-950.

[48] *Adversus haereses* 3,21,4 (SC 34,358; PG 7,950s): «Et quoniam angelus in somnis dixit ad Ioseph: hoc autem totum factum est, ut adimpleretur...» La afirmación de que con la concepción virginal de María se ha cumplido la profecía de Isaías (Mt 1,23) pertenece, según San Ireneo, al mismo mensaje angélico a José.

[49] *Adversus haereses* 3,21,4: SC 34,358s; PG 7,950-951.

[50] *Adversus hareses* 3,21,5: SC 34,360; PG 7,951-952.

[51] *Quod nec factum esset = quodque non factum esset*: indicó el carácter insólito de su generación y que no se llevaría a cabo de otro modo sino siendo el mismo Dios quien diera esta señal a la casa de David.

[52] *Adversus haereses* 3,21,6: SC 34,364; PG 7,953A.

[53] El epíteto *nueva* no se refiere directamente a ese carácter extraordinario del nacimiento virginal. *Nueva* se opone a *antigua*. Queda claro en otro pasaje, de algún modo paralelo, porque se trata también de los ebionitas, *Adversus haereses* 5,1,3 (SC 153,24-26; PG 7,1122-1123): «Vani autem et Ebionaei [...] in *veteri generationis* perseverantes *fermento*; neque intellegere volentes, quoniam Spiritus Sanctus advenit in Mariam [...]. Qui [Pater] operatus est incarnationem eius, et *novam* ostendit *generationem*: uti, quemadmodum per *priorem generationem* mortem hereditavimus, sic per *generationem hanc* hereditaremus vitam». El tema de la *novedad* que nos ha traído Cristo con su propia venida, es muy querido de San Ireneo. Véase, por ejemplo, *Adversus haereses* 3,10,3-5; 4,33,14; 4,34,1.

[54] *Adversus haereses* 4,33,4: SC 100,812; PG 7,1074C. *Quae est ex virgine* debe unirse con *generationem*. La fórmula es constante en San Ireneo y traduce: τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν. Así en 1,10,1; 3,4,2; 3,5,1; 3,16,2; 3,19,2; 3,21,4; cf. 3,21,5. Véase la explicación del pasaje por Rousseau en SC 100,269s.

[55] *Epideixis* 54: SC 62,115. Aquí se cita, al lado de Is 7,14, también Is 66,7.

> Inenarrabilis itaque generatio eius cum sit, quicumque nituntur generationes et prolationes enarrare, non sunt compotes sui, ea quae inenarrabilia sunt enarrare promittentes [56].

Posición de sobria ignorancia frente a la facundia necia de los herejes, que, con soberbia audacia, pretenden conocer los misterios inenarrables de Dios.

Los otros dos pasajes del *Adversus haereses* tienen entre sí muchos puntos de contacto, aunque sus contextos inmediatos son diferentes. Empecemos por 3,19. San Ireneo refuta a los ebionitas,

> qui nude tantum hominem eum dicunt [negación de la divinidad de Jesús], ex Ioseph generatum [negación de la maternidad virginal de María] [57].

Por eso quedan sin recibir la salvación. Sobre ese fondo de ideas, en el que están de algún modo unidas la divinidad de Jesús y su nacimiento virginal humano, escribe:

> Propter hoc, *generationem eius quis enarrabit?* [Is 53,8]: quoniam *homo est, et quis agnoscet eum?* [Ier 17,9]. Cognoscit autem illum is, *cui Pater, qui est in caelis, revelavit* [Mt 16,17]; ut intellegat quoniam is, *qui non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri natus* [Io 1,13] Filius hominis, hic *est Christus Filius Dei vivi* [Mt 16,16] [58].

La concatenación de ideas en este párrafo denso parece ser ésta: Isaías dijo que era inenarrable su generación; y la razón la da Jeremías cuando afirma que, aunque es hombre, no se conoce en lo que es; es decir, que es algo más que puro hombre, y eso es lo que no se conoce. Hay alguien, sin embargo, que llega a saberlo: el que recibe una revelación especial del Padre. ¿Cuál es el objeto de esa revelación, que hace conocer a Cristo

---

[56] *Adversus haereses* 2,28,5s: PG 7,809; HARVEY 1,355. Sobre el pasaje, véase A. ORBE, *Estudios Valentinianos* 1 [Analecta Gregoriana 100] 664-670.

[57] *Adversus haereses* 3,19,1: SC 34,330; PG 7,938C. Ambas generaciones se repiten en las líneas siguientes: «ignorantes eum qui ex virgine est Emmanuel», «non recipientes Verbum incorruptionis». Véase también 4,33,4.

[58] *Adversus haereses* 3,19,2: SC 34,332s; PG 7,940A. Cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 3,7,6, donde aparecen también juntos Jer 17,9 e Is 53,8.

en su plenitud y descubre, por lo mismo, el misterio anunciado por Jeremías y la generación inenarrable de que habla Isaías? Se pensará que es su divinidad, o, mejor, su filiación divina. Así es. Pero San Ireneo amplía más el campo de ese conocimiento. El objeto inmediato de la revelación del Padre no es sólo la filiación divina de Cristo, sino, además, el hecho de que su nacimiento humano no es como el de los otros hombres, sino virginal. ¿Diremos, según eso, que, para San Ireneo, la inenarrabilidad de la generación, de que habla Isaías, se refiere a la vez a la eterna procesión del Padre y al nacimiento virginal de María?

El P. Orbe [59] piensa que San Ireneo alude a la generación humana sin excluir la aplicación a la divina (como lo hizo en el otro pasaje). Es claro que la generación virginal está expresa en el texto de San Ireneo. Sin embargo, la concatenación de las ideas, como hemos visto, exige se hable de la generación eterna. Lo que el Padre revela (sin duda lo que reveló a San Pedro, es decir, la filiación divina de Cristo) tiene que ser precisamente lo que sin esa revelación no se puede conocer *(quis cognoscet eum?)*, lo que es inenarrable. El texto de Isaías sigue entendiéndose de la generación eterna. Entonces, ¿por qué se menciona la generación virginal de María? Creeríamos (dejando siempre a salvo las mutuas relaciones intrínsecas, que entre ambas pudiera ver San Ireneo) que la explicación debe buscarse en que los ebionitas, objeto de su refutación, negaban por igual la divinidad de Cristo y su concepción virginal.

Por eso, en las palabras siguientes caracteriza con un mismo epíteto las dos generaciones; pero ese epíteto no es *inenarrable* (como hubiera sugerido Is 53,8), sino *praeclara:*

> Sed quoniam *praeclaram* praeter omnes habuit in se eam, quae est ab Altissimo Patre, genituram, *praeclara* autem functus est ea, quae est ex virgine, generatione, utraque Scripturae divinae de eo testificantur: et quoniam homo [...], et quoniam Dominus [...], omnia de Eo Scripturae prophetabant [60].

---

[59] O.c., 671. Cf. Greg 40 (1959) 659 nt.228. En *Adversus haereses* 3,12,8 se trata sólo de una cita de Act 8,32s. A H. J. JORDAN *(Die Theologie des neuendeckten Predigten Novatians*, Leipzig 1902) le parecía clara la alusión a la generación humana de Cristo en el texto de San Ireneo.

[60] *Adversus haereses* 3,19,2: SC 34,334; PG 7,940s.

Ambas generaciones son egregiamente singulares: la eterna, por ser inenarrable según el profeta; la humana, por ser virginal. Creemos, pues, que en este pasaje sigue entendiendo San Ireneo Is 53,8 de la generación divina del Verbo.

El otro pasaje está encuadrado en un contexto en el que se explica cómo los profetas coinciden todos en anunciar a Cristo, aunque unos insisten en un aspecto de su persona o de su obra, y otros en otro. Unos profetizaron su segunda venida sobre las nubes del cielo; otros, su misión de juez supremo; otros, su carácter regio; otros, las debilidades de su condición humana; otros, la razón de su pasión y de su muerte; otros, su resurrección y ascensión; otros, la vida posterior de la Iglesia por El fundada[61]. Dentro de ese contexto, entre la realeza de Cristo y las debilidades de su humanidad, escribe San Ireneo:

> Qui iterum dicentes *homo est, et quis cognoscet eum?* [Ier 17,9], et *veni ad prophetin et peperit filium* [Is 8,3], et *vocatur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus fortis* [Is 9,6], et qui eum *ex virgine Emmanuel* [Is 7,14] praedicabant, adunitionem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant[62].

Como se ve, una serie de profecías que anuncian la encarnación. Notemos la unión de Jer 17,9 con la profecía del Emmanuel. Esta unión por sí misma no significa que San Ireneo quiera explicar el texto de Jeremías por la maternidad virginal, sino por la divinidad de Jesús, por la que El es algo más que hombre. Sigue San Ireneo: todas estas profecías anunciaban la encarnación:

> quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei Filius hominis.

Pero decían además los profetas que, aun después de haber nacido entre los hombres, no podemos detenernos sólo en su condición humana, como si no fuera Dios:

> et hoc factus quod et nos, *Deus fortis* [Is 9,6] est, et *inenarrabile habet genus* [Is 53,8].

Otra vez tenemos aquí la inenarrabilidad de que habla Isaías entendida directamente de la generación divina de Cristo.

Queda por fin el pasaje de la *Epideixis*. Su contexto es completamente distinto. San Ireneo está probando que la pasión y la muerte de Cristo estaban profetizadas en la Escritura. Cita

---

[61] *Adversus haereses* 4,33,11-14.

[62] *Adversus haereses* 4,33,11: SC 100,830; PG 7,1080.

y comenta Is 53[63]. Ha explicado sus primeros versículos y, al llegar a la frase *generationem eius quis enarrabit?*, escribe:

> C'est pour que nous ne le méprisions pas comme un homme de peu et faible en raison de ses ennemis et les douleurs de sa passion, qu'il a été dit, pour notre conversion, que celui qui a supporté tout cela a une lignée inénarrable[64].

Es decir, el carácter de inenarrabilidad de su origen lo aduce el profeta para que las humillaciones de la pasión no nos hagan despreciarle como si fuera un hombre débil y sin prestigio. Esto podría entenderse por igual de ambas generaciones de Cristo. ¿A cuál se refiere de hecho San Ireneo? Pensamos que a la divina. Véase cómo continúa:

> En effet, parce qu'il appelle génération celui qui l'a engendré, a savoir son Père, celle-ci est inénarrable et indicible.

Y termina:

> Reconnais donc que telle est la génération de celui qui a supporté précisément cette passion, et ne le méprise pas à cause de la passion qu'il a supporté pour toi intentionnellement, mais crains-le à cause de sa génération.

Su origen es inenarrable porque proviene de un Padre que es Dios; y, como Dios, es inefable también. Por eso, en vez de despreciar al hombre abatido en la pasión, hay que temer al Dios inenarrablemente engendrado por Dios. También aquí Is 53,8 se entiende de la generación eterna del Verbo.

Teniendo en cuenta estas explicaciones, puede decirse que San Ireneo da a la generación eterna el carácter de *inenarrable*, mientras a la generación temporal le concede el carácter de *inesperada, insólita*. Aquélla es inenarrable por ser divina; ésta es insólita por ser virginal. Dos epítetos que no puede afirmarse sean sinónimos en San Ireneo, como ciertamente lo eran en San Justino. Diremos además que el que la virginidad del nacimiento humano de Jesús se explique precisamente porque éste se hace bajo la intervención del Padre celestial, acerca sin duda la generación virginal a la inenarrabilidad de la generación divina; pero, aunque esos pensamientos no sean ajenos a San Ireneo, ¿ha expresado él realmente esa aproximación?[65] No lo parece. Y la diversa manera de tratar Is 53,8 él y San Justino lo hace poco probable.

---

[63] *Epideixis* 68-70. La cita empieza en Is 52,13 y se continúa hasta 53,8.

[64] *Epideixis* 70: SC 62,137.

[65] Cf. A. ORBE, o.c., p.672.

Así pensaba San Ireneo sobre el testimonio de las profecías a favor de la concepción virginal. He aquí en resumen los textos alegados:

Gén 49,11.
Ex 7,10.
Sal 131,11 (2 Sam 7,12).
Dan 2,34.
Is 7,14.
Is 28,16.
Is 49,5-6.

3. Un texto singular

Entre la variadísima literatura apócrifa de los primeros siglos cristianos encontramos un curioso pasaje en el que se alegan una serie de profecías a favor de la maternidad virginal de María. Se lee en las *Acta Petri.*

Este libro, cuya ortodoxia se discute[66], parece escrito en la segunda mitad del siglo II[67].

En medio del maravillosismo ingenuo y popular que caracteriza en la obra la lucha a muerte del apóstol con Simón Mago, se abre la anunciada disputa entre ambos en el foro romano. Simón echa en cara a Pedro el que vaya predicando la fe en el hijo de un artesano, pobre obrero también él, de familia bien conocida en Judea. ¿Hay mayor absurdo que creer en la divinidad de un hombre que ha nacido, ha sido crucificado, tiene a alguien que es superior a él?[68] Pedro contesta con este

apóstrofe, en el que se acumulan los textos proféticos para tapar la boca a su contrario:

> Anathema in tuis verbis in Christo! Audaciam habuisti haec loqui, propheta dicente de Eo:
>
> 1) *genus eius quis enarrabit?*
>
> Et alius propheta dicit:
>
> 2) *et vidimus eum et non habuit speciem neque decorem.*
>
> Et:
>
> 3) *in novissimis temporibus nascitur puer de Spiritu Sancto;*
> *mater ipsius virum nescit, nec dicit aliquis patrem se esse eius.*
>
> Et iterum dicit:
>
> 4) *peperit et non peperit.*
>
> Et iterum:
>
> 5) *non minimum praestare vobis agonem;*
> *ecce in utero concipiet virgo.*
>
> Et alter propheta dicit:
>
> 6) *honorificatum patrem;*
> *neque vocem illius audivimus, nec obstetrix subiit.*
>
> Alter propheta dicit:
>
> 7) *non de vulva mulieris natus, sed de caelesti loco descendit.*
>
> Et:
>
> 8) *lapis praecisus est sine manibus, et percussit omnia regna.*
>
> Et:
>
> 9) *lapidem, quem reprobaverunt aedificantes,*
> *hic factus est in caput anguli.*
>
> Et:
>
> 10) *lapidem* eum dicit *electum, pretiosum.*
>
> Et iterum dicit propheta de eo:
>
> 11) *et ecce vidi super nubem venientem sicut filium hominis*[69].

En este curioso florilegio de textos «proféticos», la mayor parte de las citas son de procedencia bien conocida. Son éstas:

1 Is 53,8.
2 Is 53,2.
5 Is 7,13-14[70].
8 Dan 2,34.
9 Sal 118,22.
10 Is 28,16.
11 Dan 7,13.

---

[66] Por de autor valentiniano lo da Orbe (*La muerte de Jesús en la economía valentiniana:* Greg 40 [1959] 653 y 655 nt.211; ya antes, en *Estudios Valentinianos* 5,175-204), como lo habían hecho otros anteriormente. El P. Daniélou (*Théologie du judéo-christianisme* p.308) defiende su ortodoxia, que había sostenido expresamente L. Vouaux (*Les Actes de Pierre* [Paris 1922] 87s p.200-202), explicando algunas expresiones dudosas por la copia demasiado confiada de fuentes heterodoxas por parte del autor (o.c., p.70).

[67] Parece hoy darse generalmente la fecha de hacia 190. Cf. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église* 1,153. Sobre otras fechas propuestas, cf. VOUAUX, o.c., p.203-207. Sin embargo, el hecho recientemente probado de que las *Acta Pauli* presuponen ya las de Pedro, obliga a adelantar la fecha de composición de la obra. Cf. E. PETERSON, *L'origine dell'ascesi cristiana:* Euntes Docete 1 (1948) 196.

[68] *Acta Petri* 23: LIPSIUS, 2,71; VOUAUX, 366.

[69] *Acta Petri* 24: LIPSIUS, 2,71-72; VOUAUX, 366-370.

[70] *Non minimum praestare agonem,* reproduce Is 7,13 según los Setenta. Así también en la *Natividad de María* 20,1: DE STRYCKER, p.160.

Se recordará que Is 53,8 y Dan 7,13 los encontramos ya en San Justino; Is 28,16, en San Ireneo; Is 7,14 y Dan 2,34 en ambos.

De las cuatro citas restantes, hay una (la 6) que está tomada de la *Ascensión de Isaías.* Allí se cuenta que, después del nacimiento de Jesús, corrió por Belén un rumor sobre María:

> Elle n'a pas enfanté, et *il n'est pas monté de sage-femme, et nous n'avons pas entendu les cris des douleurs* [71].

En la misma fuente creemos se inspiran las palabras *dicit honorificatum patrem.* En efecto, unas líneas antes leemos en la *Ascensión:*

> Et il [José] vit l'enfant et *il loua le Seigneur,*
> car *le Seigneur* était venu dans son lot [72].

Si es realmente así, el sentido de la frase sería: el profeta dijo que había sido alabado el Padre celestial por José (que no era padre del niño).

Las citas 3 y 7 son de procedencia desconocida. En la tercera vio Vouaux una composición artificial hecha con Mt 1,18s, Lc 1,34s y tal vez Is 8,4 [73]. Lipsius [74], por su parte, aludió con alguna duda a *Oracula Sibyllina* 8,457ss. Ni una ni otra hipótesis dan una solución aceptable. En la cita 7 ha visto el P. Orbe una expresión claramente valentiniana, cuyo origen se desconoce [75]. El sabor valentiniano parece claro.

Queda la cita 4, sobre la que habremos de extendernos más. La cita era:

> et iterum dicit:
> *peperit et non peperit.*

La frase, que se atribuye aquí a un profeta sin dar expresamente su nombre, se ha citado repetidas veces en formas diversas por los antiguos escritores cristianos.

Tertuliano, en un texto célebre, escribe:

> Agnoscimus ergo signum contradicibile conceptum et partum virginis Mariae, de quo Academici isti [los Valentinianos]: *peperit et non peperit, virgo et non virgo* [76].

---

[71] *Ascensio Isaiae* 11,14: Tisserant, p.205.

[72] *Ascensio Isaiae* 11,10: Tisserant, p.205. Véase Orbe, en Greg 40 (1959) 655.

[73] O.c., p.368 nt.2. Is 8,4, no 9,6, como corrige bien el P. Orbe.

[74] O.c., 2,72.

[75] Greg 40 (1959) 655 nt.211. El P. Orbe prueba bien que la interpretación marcionita de Bauer no es posible en el contexto.

[76] *De carne Christi* 23,2: Evans, p.76; CC 2,914; CSEL 70,246.

Según esas palabras, los valentinianos repetían la frase *peperit et non peperit* a propósito de la maternidad virginal de María. ¿En qué sentido? Tertuliano lo explica:

> Ideo *non peperit quae peperit,* quia non ex sua carne; et ideo *virgo quae non virgo,* quia non de visceribus suis mater [77].

Es decir, según los valentinianos, puede afirmarse de María *peperit* (y en ese sentido también *non virgo),* porque aparece como madre de Jesús; pero puede al mismo tiempo afirmarse *non peperit* (y entonces *virgo),* porque Jesús no fue realmente engendrado de ella. Es claramente la concepción valentiniana: *per vulvam,* pero no *ex vulva.*

La paradójica expresión parece la habían tomado los valentinianos de un texto que corría por de Ezequiel. Es también Tertuliano quien nos lo transmite, a lo que parece admitiendo él también la procedencia del texto:

> Legimus quidem apud Ezechielem de *vacca illa, quae peperit et non peperit* [78].

Corría, pues, un texto atribuido a Ezequiel y conocido como tal por Tertuliano, en el que se hablaba de una vaca que *peperit et non peperit.* Los valentinianos lo aplicaban a la maternidad virginal de María, dándole el sentido de una falsa maternidad.

Pero la aplicación del texto apócrifo de Ezequiel a María no fue exclusiva de los valentinianos. En un florilegio posterior de testimonios bíblicos antijudíos, y en medio de citas de Isaías, leemos:

> Et rursus: *iuvenca peperit et non peperit* [79].

Y se aclara el sentido:

> Esto designa a María.

El florilegio no parece ser de San Gregorio Niseno, bajo cuya atribución se difundió; pero fácilmente pertenece a su misma época [80]. En todo caso, aquí ya no se trata de una cita valentiniana, sino de una obra ortodoxa.

---

[77] *De carne Christi* 23,3: Evans, p.76. Kroymann (CSEL 70,247) ha corregido el texto así: «Ideo non peperit quae peperit, quia non ex sua carne, *nec* ideo virgo quae non virgo, quia non ex visceribus suis mater». La corrección se ha admitido en CC; pero no sólo es contra el testimonio unánime de los manuscritos, sino que perturba todo el sentido de la frase.

[78] *De carne Christi* 23,6: Evans, p.76; CC 2,215; CSEL 70,247s.

[79] Ps. Gregorio Niseno, *Delecta testimonia adversus Iudaeos:* PG 46,203.

[80] Cf. Bardenhewer *(Geschichte* 3,202), que duda de la autenticidad;

También Clemente de Alejandría citó el famoso apócrifo. En su pluma la frase adquiere un sentido alegórico distinto, al aplicarla a la pureza de las Sagradas Escrituras; pero el texto clementino supone admitido el sentido mariológico, sin el que la cita no tendría valor alguno. Clemente, en efecto, ha hablado de la virginidad de María en el parto, y continúa:

> Tales son para nosotros las Escrituras del Señor, que dan a luz la verdad y permanecen vírgenes, de acuerdo con el carácter oculto de los misterios de la verdad. *Peperit et non peperit*, dice la Escritura; como quien concibió de sí misma, no de unión. Por eso, para los inteligentes, las Escrituras realmente han engendrado; pero las herejías, ignorándolo, las rechazan como si no hubieran concebido[81].

Para Clemente, el texto es bíblico, aunque no lo atribuye expresamente a Ezequiel. Sus palabras hacen suponer que el texto se aducía corrientemente aun en los medios ortodoxos, a propósito de la maternidad virginal de María[82].

Encontramos también el apócrifo en San Epifanio, precisamente cuando está defendiendo la virginidad de María contra los ebionitas. Escribe así:

> Porque dice: *ecce virgo concipiet et pariet filium*. No dijo: ecce mulier. Y de nuevo en otro lugar: *et pariet vitula et dicent: non peperit*. Porque, como algunos maniqueos y marcionitas afirman que no fue dado a luz, por eso dice *pariet*. *Et dicent: non peperit*, porque María no dio a luz de varón. Mas estos locos [los ebionitas] afirman falsamente que engendró de varón[83].

También para San Epifanio se trata de un texto bíblico (no atribuido tampoco a Ezequiel, sino a lo más a Isaías), de sentido mariano reconocido.

Finalmente añadamos para complemento estos versos de los *Oracula Sibyllina*:

> Ὁππότ' ἂν ἡ δάμαλις λόγον ὑψίστοιο θεοῖο
> τέξεται, ἡ δ'ἄλοχος φω⟨τό⟩ς λόγῳ οὔνομα δώσει[84].

A. Puech (*Histoire de la littérature grecque chrétienne* 3,417 nt.1) y A. Lukyn Williams (*Adversus Iudaeos* [Cambridge 1935] 124), que la niegan.

[81] *Stromata* 7,16: GCS 3,66; PG 9,530-532.

[82] Sobre el canon de Clemente, véase J. Ruwet, *Clément d'Alexandrie. Canon des Écritures et apocryphes*: Bibl 29 (1948) 260-264.

[83] *Panarion* 30,30,2-3: GCS Epif 1 [25] 374; PG 41,457.

[84] *Oracula Sibyllina* 1,323ab. Restituidos por K. Mras (en «Wiener Studien» 28 [1906] 43-83) a la laguna que existe entre los versos 323 y 324.

Como lo ha observado Bauer[85], a través de estos versos se adivina la existencia del famoso apócrifo.

El conjunto de estos testimonios, que, como notó Harnack[86], son independientes entre sí, nos da el siguiente resultado: *a)* existía, desde el siglo II al menos, un texto que se daba por de la Escritura, en el que se hablaba de una ternera y se afirmaba de ella en forma paradójica: *peperit et non peperit*[87]; *b)* ese texto se interpretaba corrientemente como una profecía de la maternidad virginal de María; *c)* naturalmente, esa interpretación tomaba diversas modalidades, a veces contrarias entre sí, según la mentalidad de los que aducían el texto. Para los ortodoxos, *peperit* significaba que María fue realmente madre; *non peperit*, que fue madre virginal (así Clemente Alejandrino, San Epifanio y parece que también el Ps. Niseno). Para los valentinianos, *peperit* equivalía a dio paso a Jesús; *non peperit*, a no fue realmente madre. Para Tertuliano, Ezequiel se habría referido, no al hecho mismo de la maternidad de María (en este sentido habría que decir *peperit quae peperit)*[88], sino a las futuras argucias valentinianas:

> Videte ne vos iam tunc providens Spiritus Sanctus notarit hac voce disceptaturos super uterum Mariae[89].

El sentido de la alegación en *Acta Petri* queda dudoso y depende del posible valentinismo de su autor[90].

Pero, si todos los testimonios coinciden en dar el texto por bíblico y por mariano, sólo Tertuliano precisa que se leía en Ezequiel. De ahí el que se haya incluido en el *Apócrifo de Ezequiel*, ya que no se lee en el texto conservado del profeta[91].

---

[85] *Oracula Sibyllina* 1,323ab: ZtNtW 46 (1956) 284-285.

[86] *Chronologie* 1,561.

[87] La forma primitiva parece haber sido: *iuvenca peperit et non peperit*, como la cita el Ps. Niseno. Sobre este punto y la discusión a que ha dado lugar, cf. Orbe, en Greg 40 (1959) 653-655.

[88] Tertuliano deja, sin embargo, a salvo la posibilidad de una interpretación en este sentido, que se refiriese a la virginidad en la concepción, no en el parto *(De carne Christi* 23,2: Evans 76; CC 2,914; CSEL 70,246) «*peperit*, quae ex sua carne; et *non peperit*, quae non ex semine viri».

[89] *De carne Christi* 23,6: Evans 76s; CC 2,915; CSEL 70,248.

[90] Por eso no puede juzgarse la frase del apócrifo como doceta sin hacer algunas distinciones; cf. Orbe, en Greg 40 (1959) 657.

[91] Como en escritores antiguos se leen otras alegaciones a un libro apócrifo de Ezequiel, se ha supuesto que de él está también tomado nuestro texto. Cf. K. Holl, *Das Apokryphon Ezechiel*: Gesammelte Aufsatze zur Kirchengeschichte 2 (Tübingen 1928) 33-43.

Pudiera tal vez estarse ante un «midrash» cristiano de Ezequiel, o de algún otro libro inspirado [92].

4. El problema de los «Testimonia»

El tema de las citas bíblicas en la primera literatura cristiana comenzó a presentarse bajo una luz nueva a fines del siglo pasado. La hipótesis avanzada por Hatch, de la existencia de antologías proféticas para explicar la semejanza y la estructura compuesta que ofrecen muchas veces las citas bíblicas en los Padres, hipótesis que entonces fue discutida, siguió su camino adelante, en el que los nombres de Rendel Harris y de C. H. Dodd se señalan fuertemente. Qumrân, entre cuyos documentos se han encontrado florilegios y *Testimonia*, ha aportado a la teoría una confirmación inesperada y un interés renovado al estudio sistemático de su aplicación y de sus detalles [93].

Hoy es corriente afirmar que San Ireneo y San Justino tuvieron a la vista florilegios bíblicos o colecciones de *Testimonia* que reunían diversas series de textos proféticos en orden a la exposición, defensa, necesidades culturales del cristianismo. No es, naturalmente, que los Padres desconociesen los textos en su contexto mismo; sino que, al citarlos, frecuentemente los tomaban de dichas colecciones [94].

---

[92] Se ha señalado ya de antiguo la analogía con Job 21,10: «Bos eorum concepit et non abortivit; *vacca peperit* et non est privata fetu suo». Cf. ORBE, en Greg 40 (1959) 655 nt.210. Aunque los Setenta dicen ἡ βοῦς, la versión de Aquila ya decía ἡ δάμαλις (cf. PG 16,420), como el Ps. Niseno, San Epifanio y los *Oracula Sibyllina*. No conocemos, sin embargo, el tenor de la frase completa ni en la versión de Aquila ni en las otras distintas de los Setenta o en sus diversas recensiones. Es muy posible que la última palabra hebrea del versículo se haya traducido τέτοκε, con lo que tendríamos nuestro texto. Si ha sido así, la atribución a Ezequiel (que sólo está en Tertuliano) sería sólo un caso más de falsa atribución. Cf. RESCH, *Agrapha* [TU 30,3-4] 305s.

[93] Un buen resumen de la historia literaria del tema puede verse en P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'épître de Barnabe I-XIII et ses sources* (Paris 1961) p.16-28.

[94] Sobre San Ireneo, véase A. BENOIT, *Saint Irénée* (Paris 1960) p.74-102. Sobre él y sobre San Justino, PRIGENT, o.c., p.183-193. Prigent anuncia aquí (o.c., p.190 nt.2) un estudio más detallado sobre San Justino. Lo ha realizado en su nueva obra *Justin et l'Ancien Testament* (Paris 1964). Pero su investigación le ha llevado a conclusiones muy diferentes. El análisis atento de la *Apologia*, y sobre todo del *Dialogus*, le ha traído la convicción de que San Justino en las citas bíblicas no depende inmediatamente de florilegios o *Testimonia*. El autor ve la solución del problema en la hipótesis de que, para la redacción de esas obras, el gran apologeta tenía ante los ojos el *Syntagma*, compuesto por él precedentemente y hoy, desgraciadamente, perdido. Estas conclusiones, por muy interesantes que sean para la historia de la primitiva literatura cristiana, en lo que se refiere concretamente al tema de los *Testimonia* no hacen sino retrasar el problema a un estadio anterior. Naturalmente, habría que preguntar: la redacción del *Syntagma*, ¿se hizo, o no, a base de anteriores colecciones de *Testimonia*?

Dentro de este contexto literario de los estudios actuales sobre los *Testimonia* y su empleo en las citas bíblicas de los Padres, planteamos el problema, restringido a nuestro tema particular: ¿hay que interpretar también así la prueba escrituraria que, como hemos visto, hacen cumplidamente los Padres del siglo II de la doctrina cristiana sobre la concepción virginal? El problema es interesante. Porque una solución afirmativa situaría en una época, entre la redacción del NT y el principio del siglo II, ese primer conato de agrupación de profecías mesiánicas en orden al tema de la maternidad virginal de María. ¿Existía de hecho ya entonces una colección de *Testimonia* en orden a ese tema?

Empecemos por observar, refiriéndonos a lo expuesto en las páginas anteriores que el texto de *Acta Petri* no favorece una respuesta afirmativa a la pregunta que acabamos de hacer. Volveremos, sin embargo, después sobre él.

Por lo que se refiere a San Ireneo, es curioso que en la larga serie de textos analizados por Benoit, después de Harris, para probar el uso de *Testimonia* en la *Epideixis* y en el *Adversus haereses* [95], sólo hay uno que pudiera tener conexión con el nacimiento virginal. Hablaremos luego de él.

Prigent tampoco nos ofrece ninguna prueba ulterior. Ni es extraño, porque su investigación en este punto se concreta a las citas en referencia con la pasión [96]. El hecho debe subrayarse y nos obliga a investigar el tema directamente.

En su última obra sobre San Justino, Prigent ha tocado más de cerca el punto de las citas bíblicas en orden a probar el nacimiento virginal de Jesús. Su estudio se fija en la comparación de *Dialogus* 43 con *Dialogus* 63 y 66. En ambos pasajes, en efecto, se citan:

Is 53,8.
Is 10,10-16a + 8,4 + 7,16b-17.

---

[95] *Saint Irénée* p.82-87.96-101.

[96] *Les Testimonia dans le christianisme primitif* p.183-193. En *Quelques testimonia messianiques*: ThZt 15 (1959) 419-430 tampoco se citan textos referentes a la maternidad virginal.

Esa cita compuesta es muy interesante para el problema [97]. Pero habrían de tenerse en cuenta también otras citas alegadas allí. Como quiera que sea, Prigent concluye de su comparación la dependencia, no de unos *Testimonia*, sino del *Syntagma* del propio San Justino.

Acabamos de aludir a un pasaje de San Ireneo indicado por Benoit. Helo aquí:

> De cela le prophète Jérémie témoigne encore en s'exprimant ainsi: *Avant l'étoile du matin je t'ai engendré* et *avant le soleil* [est] *ton nom.* Et celui-ci est avant la construction de ce monde, car les astres furent crées en même temps que ce monde. Et lui-même dit encore: Bienheureux celui qui était avant qu'il devînt homme! [98]

San Ireneo, con una falsa atribución a Jeremías [99], escribe de hecho una cita compuesta:

> Sal 109,3: *ante luciferum genui te;*
> Sal 71,17: *ante solem permanet nomen eius.*

Parecida cita compuesta se lee en San Justino, esta vez bien atribuida a David:

> También David proclamó que *antes del sol y de la luna, de vientre había de ser engendrado*, según la voluntad del Padre [100].

Finalmente, como ya vimos, hay que añadir otro caso de cita compuesta análoga en el mismo San Justino:

> El que no sólo *existía antes del lucero y de la luna*, sino que consintió en ser engendrado por esta virgen... [101].

El P. Orbe, que ha denunciado en el texto de San Ireneo la presencia de un probable «midrash» cristológico [102], ha recordado otros dos pasajes de la antigua literatura cristiana que

---

[97] Pero su repetición en *Dialogus* 66,2-3, ¿no puede explicarse simplemente porque San Justino tenía ante los ojos el capítulo 43, que había redactado poco antes, y que está íntimamente unido con el 66?

[98] *Epideixis* 43: SC 62,101.

[99] Nótese que la falsa atribución se repite en el último texto alegado, que tal vez no sea sino el mismo versículo del Sal 71: «sit nomen eius benedictum in saecula; ante solem permanet nomen eius». Cf. SMITH, comentario a *Epideixis* 43.

[100] *Dialogus* 76,7: ARCHAMBAULT, 2,12; BAC 116 p.439.

[101] *Dialogus* 45,4: ARCHAMBAULT, 1,200; BAC 116 p.376.

[102] *Estudios Valentinianos* 3 [Analecta Gregoriana 113] 23-24.

interesan mucho. El primero, atribuido a San Gregorio Niseno; el segundo, de Clemente de Alejandría:

> ¿Es por ventura claro [que se dirigía al mismo] a quien dijo: *del seno te engendré antes del lucero;* y [nuevamente]: *antes del sol tu nombre y antes de la luna?* [103]
> Pues aquello de: *yo te engendré antes de la estrella matutina,* lo entendemos del Verbo primogénito de Dios; [parecidamente aquello otro:] y *antes del sol y luna y antes de toda creación tu nombre...* [104]

Mirada la cosa de cerca, la famosa cita compuesta de Sal 109,3 y Sal 71,17 no nos parece prueba por sí sola la existencia de una colección de *Testimonia*. Los dos últimos pasajes citados abogan por dos citas distintas más bien que por una compuesta. Y en San Justino y San Ireneo, aunque es verdad que se alude a los dos salmos bajo una sola cita, pero las referencias concretas no coinciden.

San Ireneo:

> *antes del lucero de la mañana te engendré,*
> *y antes del sol es tu nombre.*

San Justino:

> a) *antes del sol y de la luna, de vientre, había de ser engendrado*
> b) *existía antes del lucero y de la luna.*

Es decir:

Sal 109,3:	*ex utero*		Justino *a)*	
	ante luciferum	Ireneo		Justino *b)*
	genui te.	Ireneo	Justino *a)*	
Sal 71,17:	*ante solem* perma-	Ireneo	Justino *a)*	
	net *nomen tuum.*	Ireneo.		
Sal 71,5:	permanebit cum sole			
	et ante lunam.		Justino *a)*	Justino *b)*

¿Se explican bien estas diferencias al citar, si suponemos que ambos escritores copiaron el texto de unos mismos *Testimonia?*

La explicación más obvia para el caso de San Justino, que conoce y cita por separado los salmos 109 y 71, es sencillamente que en los pasajes aludidos cita de memoria; y al hacerlo ha unido inconscientemente expresiones semejantes: antes del lucero, antes del sol, antes de la luna [105].

---

[103] PS. GREGORIO NISENO, *Delecta testimonia adversus Iudaeos:* PG 46,197.

[104] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Excerpta ex Theodoto* 20: SC 23,96. Véase también 2 *Clementis* 14,1.

El caso de San Ireneo es distinto. El sí parece depender de un florilegio anterior, lo que explicaría la doble falsa atribución a Jeremías. Dicho florilegio pudiera haber contenido, al menos, esta serie de textos:

Jer 1,5: *priusquam* te formarem in utero, novi te.
Sal 109,3: ex utero *ante* luciferum genui te.
Sal 71,17: *ante* solem permanet nomen eius.
Sal 71,17?: beatus qui erat *antequam* nasceretur.

El primero y el último de estos textos se leen sucesivamente bajo el nombre de Jeremías en Lactancio [106]. Los dos últimos parecen ser, o una variante del mismo texto orignal, o dos versiones griegas distintas del mismo texto hebreo.

Como quiera que sea, el florilegio aludido sería una colección de *Testimonia*, no sobre el nacimiento virginal, ni sobre la generación temporal del Señor, sino sobre su preexistencia y su generación eterna. Y ése es precisamente el contexto de la *Epideixis*.

Más nos acercan a nuestro tema las citas de *Epideixis* 57-60. Benoit no se refiere a ellas. Las han tratado, en cambio, Daniélou y Prigent, notando la evidente analogía con San Justino.

Epideixis 57-60:	*Apologia* 1,32:
Gén 49,10-11.	Gén 49,10-11.
Núm 24,17.	Núm 24,17;
Is 11,1-10.	Is 11,1.

Pero, mientras el P. Daniélou ha concluido de ahí la existencia de una colección de *Testimonia* en la que se inspiraron ambos escritores, Prigent, con más razón, sostiene la dependencia literaria de la *Epideixis* con relación a la *Apologia* [107].

Prigent deduce el uso de *Testimonia* por San Ireneo estudiando las listas proféticas de *Adversus haereses* 3,19,2; 4,33,1; 4,33,11, estrechamente emparentadas [108]. El resultado de su

---

[105] Por eso no creemos que San Justino pretenda subrayar precisamente el nacimiento *nocturno* de Jesús. Ya dijimos que no se refiere aquí a la generación temporal, sino a la eterna.

[106] *Divinae Institutiones* 4,8: CSEL 19,295; PL 6,466.

[107] Cf. J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme* 241-242; PRIGENT, en ThZt 15 (1959) 428.

[108] *Les Testimonia dans le christianisme primitif* p.180-190.

análisis es la existencia de un documento anterior a San Ireneo, en el que se citaban numerosas profecías, entre las que él resumió y escogió como en cada caso le pareció oportuno. Pero añade, y es para nosotros un punto del mayor interés: en esas listas proféticas, el paralelismo más claro lo ofrecen los textos de la pasión; ahí debe situarse el núcleo primitivo, alrededor del cual se fueron uniendo después otros textos. Se trataría, pues, de un documento que, originariamente, era una especie de predicación profética de la pasión y que fue amplificándose poco a poco hasta llegar a ser la predicación profética de todo el Evangelio, con el nacimiento virginal, las curaciones, la pasión, la resurrección, el juicio [109]. Prigent ha recordado muy bien la famosa fórmula simbólica de *Adversus haereses* 1,10,1, en la que al esquema trinitario se añade con expresa mención de las profecías:

... Y en el Espíritu Santo,
que promulgó por los profetas las disposiciones y las venidas,
y el nacimiento virginal,
y la pasión,
y la resurrección de los muertos,
y la ascensión, en carne, a los cielos
del amado Cristo Jesús, nuestro Señor,
y su parusía desde los cielos en la gloria del Padre,
para recapitularlo todo y resucitar toda carne de la humanidad entera [...].
Todo esto pertenece a la fe que la Iglesia ha recibido de los Apóstoles y de sus discípulos [110].

Aceptada esta hipótesis [111], puede todavía preguntarse cuáles son los pasajes proféticos que contenían los *Testimonia* de San Ireneo en orden, de algún modo, a la maternidad virginal. Las listas de San Ireneo son las siguientes:

3,19,2	3,21,7-8	4,33,11	4,33,1
Is 53,8	Dan 2,34	Jer 17,9	nada
Jer 17,9	Is 28,16	Is 8,3	
Is 7,14	Ex 7,10	Is 9,6	
		Is 7,14	
		Is 53,8	

---

[109] Ib., p.188. Aunque Prigent habla de *tres* listas proféticas, en realidad su análisis deja muy en segundo término *Adversus haereses* 3,19,2.

[110] *Adversus haereses* 1,10,1: PG 7,549A; HARVEY 1,90-91.

[111] Benoit *(Saint Irénée* p.99-100) piensa también que *Adversus haereses* 4,33,11 denuncia una colección de *Testimonia*.

Pero, según vimos antes, ni Is 53,8 ni Jer 17,9 se refieren propiamente a la generación temporal de Cristo en la mente de San Ireneo; aluden más bien a su divinidad. Lo mismo parece debe decirse de Is 9,6. Quedan, pues, aparte de Is 7,14, los textos siguientes:

Dan 2,34
Is 28,16
Ex 7,10
Is 8,3 (tal vez).

A ellos hay que añadir:

Is 49,5
Gén 49,11
Sal 131,11.

Pero de esta nueva serie hay que excluir Gén 49,11, que probablemente está copiado de San Justino. Tenemos, pues, la siguiente serie de textos proféticos, que pudiera en absoluto haber visto San Ireneo en una colección de *Testimonia* agrupados en torno a la concepción virginal:

Dan 2,34
Is 28,16
Ex 7,10
Is 49,5
Sal 131,11
Is 8,3 (tal vez).

No puede, sin embargo, excluirse la hipótesis de que la interpretación de la concepción virginal para estos últimos textos (aparte de Dan 2,34, que está ya en San Justino) se deba al trabajo personal de San Ireneo, o del autor de alguna de sus fuentes. ¿Qué es lo más probable?

Por lo pronto, si comparamos esta serie de textos con los que cita en igual sentido San Justino, notaremos inmediatamente que sólo coinciden en Dan 2,34; y que Sal 131,11 resulta más bien una dificultad que un argumento positivo para San Justino.

De ahí no se sigue que la supuesta colección de *Testimonia* sobre la concepción virginal no existiera en tiempos de San Justino; sino, a lo más, que, si existía, él no conoció *esa* colección, aunque pudo conocer *otra*. ¿La conoció de hecho?

Aludimos antes a la serie de textos proféticos contenida en

Apologia 1,32, de la que depende *Epideixis* 57-60. Los textos son:

Gén 49,10-11
Núm 24,17
Is 11,1
Is 11,10.

El estudio de este pasaje de San Justino lo ha hecho Prigent [112], y ha concluido que el gran apologeta tenía a la vista una colección de profecías mesiánicas dispuestas anteriormente. Es muy probable. Pero, en todo caso, la idea central que presidió la unión de estos textos antes de San Justino, no fue directamente el nacimiento virginal, sino el hecho de la venida del Mesías. Creemos que se debe personalmente a San Justino la interpretación que subraya en el pasaje la concepción virginal [113].

Ese mismo trabajo personal, hecho muy posiblemente sobre textos recogidos también en alguna colección de *Testimonios* mesiánicos, se descubre en la serie de pruebas proféticas sobre la concepción virginal, que leemos en el capítulo 76 del *Diálogo*:

Dan 7,13-14
Dan 2,34
Is 53,8
Gén 49,11.

Todo este pasaje del *Diálogo* acusa una selección que se va haciendo con el fin de subrayar una consonancia perfecta con Is 7,14. Ello resulta aún más claro si se compara esa serie con la del capítulo 63, que supone idéntica intención:

Is 53,8
Gén 49,11
Sal 109,3-4.

De las observaciones anteriores parece desprenderse esta conclusión: en la literatura cristiana del siglo II no aparecen aún colecciones de *Testimonia* que insistiesen en el origen humano virginal de Cristo como en punto especial de referencia para agrupar los textos.

---

[112] En el artículo citado de ThZt 15 (1959) 426-428.

[113] Así se entiende bien la hipótesis de Prigent, que sugiere para la cita Núm 24,17 + Is 11,1 + Is 11,10 un remoto origen de Qumrân, a través de los *Testamenta XII Patriarcharum*. Véase también J. DANIÉLOU, *Les Symboles chrétiens primitifs* (Paris 1961) p.109-130; o en VigChr 11 (1958) 121-138.

Cuando las necesidades apologéticas o polémicas obligaron a San Justino primero y a San Ireneo después a probar ese punto con particular detenimiento, la atención de ambos escritores (sin excluir el que esto mismo sucediese con alguna de las fuentes de San Ireneo) se volvió a las colecciones de *Testimonia* que utilizaban, para buscar en sus citas proféticas el anuncio de la concepción virginal. El resultado de su investigación fue el siguiente:

San Justino	San Ireneo
Is 7,14	Is 7,14
Gén 49,11	Gén 49,11
Dan 2,34	Dan 2,34
(Is 28,16)	Is 28,16
Dan 7,13	
Is 53,8	
Sal 109,3	
(Sal 131,11).	Sal 131,11
	Ex 7,10
	Is 49,5
	Is 8,3 (tal vez).

Notemos sobre estos textos:

Is 7,14 está ya en San Mateo como profecía de la concepción virginal.

Gén 49,11, según vimos, lo copia San Ireneo de San Justino y parece ser éste el primero que lo cita así.

Dan 2,34 unido a Is 28,16 aparece en San Justino y en San Ireneo [114]. Evidentemente, pertenece a una colección de *Testimonia* sobre la *piedra*, como atribución de Cristo. Pero San Justino ha visto la concepción virginal solamente en Dan 2,34; San Ireneo la descubre también en Is 28,16.

Dan 7,13 lo explica San Justino de la concepción virginal; en cambio, la exégesis constante de San Ireneo es otra [115].

Is 53,8 es un caso idéntico al anterior, a nuestro modo de ver; hay, sin embargo, autores que defienden una posición distinta.

---

[114] La cita de San Justino *(Dialogus* 11,4) falta en Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif* p.176. También en *Acta Petri* está Dan 2,34 con Is 28,16.

[115] Cf. *Adversus haereses* 4,20,11; 4,33,1; 4,33,11.

Sal 109,3 es otro caso parecido.

Sal 131,11 es un caso inverso. Por la diferente lectura del texto, éste resulta, para San Justino, una dificultad contra la concepción virginal; mientras para San Ireneo es un argumento a su favor.

Ex 7,10, lo mismo que Is 49,5, son interpretaciones personales de San Ireneo (o de alguna de sus fuentes desconocidas). Tal vez deba decirse lo mismo de Is 8,3.

Esta conclusión confirma la solución general que ha dado Prigent al problema de los *Testimonia* en el siglo II. No sólo debe hablarse de colecciones de *Testimonia* en plural (como se había hecho notar ya antes contra la hipótesis de Harris), sino que hay que considerar dichas colecciones en continuo desarrollo. Una buena prueba la tenemos en la cita de Dan 2,34 con Is 28,16. Incluida esta cita compuesta con intento cristológico en una colección de *Testimonia*, al principio no se aplicó expresamente al nacimiento virginal. Ese primer estadio creemos ha quedado todavía señalado en *Acta Petri;* San Justino vio ya la concepción virginal en Dan 2,34, todavía no en Is 28,16; éste último paso lo da San Ireneo, para quien la cita entera es anuncio profético de aquélla [116]. Por lo que se refiere al punto de la concepción virginal, ni San Ireneo ni San Justino encontraron reunidos los textos proféticos en torno a esa doctrina. Pero no cabe duda que sus propias interpretaciones aportaron nuevos elementos a las colecciones antiguas.

Una dificultad contra nuestras conclusiones pudiera verse en el pasaje de *Acta Petri* antes citado. En efecto, ese pasaje parece ser un florilegio de textos proféticos en torno a la maternidad virginal de María. Vamos a examinarlo más de cerca.

El pasaje está redactado para responder a las calumnias que el autor ha puesto en boca de Simón Mago: Jesús no es más que un hombre:

> Audaciam habes loqui de Iesu Nazareno, fabri filio, et ipsum falsum, cuius genus in Iudaea positum est? [...] Deus nascitur? crucifigitur? Qui dominum habet, non est Deus [117].

El florilegio tiene que contestar a todo eso para restablecer la doctrina sobre la divinidad de Jesús. Pueden verse las correspondencias:

---

[116] *Acta Petri* 23: Lipsius, 2,71; Vouaux, 366.

[117] *Acta Petri* l. c.

SIMÓN: cuius genus in Iudaea positum est.
PEDRO: genus eius quis enarrabit?
SIMÓN: Deus crucifigitur?
PEDRO: propheta dicit: vidimus eum et non habuit speciem...
SIMÓN: qui dominum habet, non est Deus.
PEDRO: lapis praecisus est sine manibus et percussit omnia regna.
lapidem, quem reprobaverunt aedificantes...
lapidem eum dicit electum, pretiosum...
et ecce vidi super nubem venientem filium hominis...

Queda por responder al punto del nacimiento virginal. Este punto en las acusaciones de Simón ofrece un doble aspecto: la imposibilidad de que Dios nazca y la suposición de que ese nacimiento humano no pasa de ser un nacimiento vulgar. Esto último es en Simón no una acusación especial, sino una suposición obvia. Por eso lo que ha de esperarse no es una respuesta que pretenda directamente establecer la verdad del nacimiento virginal, sino algo de lo que pueda argüirse la divinidad del que nace así. ¿Cómo responde el florilegio?

Con cinco textos, de los cuales sólo uno está en la Escritura, y ése es precisamente Is 7,13-14, ya anotado por San Mateo y del que, por lo mismo, podemos prescindir. Ese aspecto resulta del todo singular y hace que el caso sea absolutamente distinto del de San Ireneo y San Justino. Por una parte, el florilegio no contiene *ninguno* de los otros textos proféticos que alegan estos dos escritores; por otra parte, *todos* los textos que aduce son obras apócrifas; de la mayoría ni podemos fijar de dónde se toman. Pero hay que preguntar ulteriormente: esos cuatro textos (si se quiere, junto con Is 7,13-14), ¿los encontró el autor ya reunidos, o fue él quien los unió?

El autor utiliza ciertamente alguna colección de *Testimonia* en el conjunto del pasaje. Al menos una sobre la *piedra*. En cambio, no parece tuviera a la vista *Testimonios* sobre la pasión, fuera del texto tradicional Is 53. Si los hubiera tenido, no es probable omitiera otras referencias proféticas que le hubieran venido muy bien a su intento. Es muy difícil decir con seguridad si la agrupación de los cuatro (o cinco) textos sobre el nacimiento virginal hay que considerarla como un nuevo caso semejante al de la *piedra*, o análogo al de la pasión.

Contra la existencia de una colección anterior de *Testimonia* como fuente inmediata de dicha agrupación, puede hacerse valer el hecho de que esos textos no aparecen unidos así en ningún otro escritor de la época; ni debe tampoco olvidarse que los textos, al fin, no son bíblicos. Se pensaría que el autor no encontró en la colección de *Testimonia* lo que necesitaba sobre el nacimiento virginal, y buscó sus citas en la literatura eclesiástica que tenía más a mano.

Puede, pues, mantenerse la conclusión anterior: en el siglo II no existía aún ninguna colección de *Testimonia* en la que las citas proféticas se agruparan alrededor del tema de la concepción virginal (mucho menos, claro es, del parto virginal). Las urgencias del trabajo apologético fueron poco a poco creando ese nuevo capítulo especial dentro de las colecciones cristológicas anteriores de *Testimonia*. Fases sucesivas de ese trabajo aparecen en San Ireneo, y antes en San Justino. El autor de *Acta Petri* parece debe colocarse en la misma línea, aunque su aportación resulte extraña. ¿Habría de situarse, según esta evolución, antes de San Justino?

CAPÍTULO VI

EL ESPIRITU SANTO Y EL VERBO EN LA EXEGESIS DE Lc 1,35

La fe en la concepción virginal de María tiene un aspecto negativo: la ausencia absoluta de varón. Pero tiene además un aspecto positivo: la especial intervención de Dios, que, con su omnipotencia, suplió aquella ausencia. Se lo hemos oído decir a San Justino y a San Ireneo cuando repetían que *la sangre de la vid,* imagen del cuerpo de Cristo, no la hace el hombre, sino Dios; y cuando insistía San Ireneo en que es Dios mismo quien *pone la piedra angular* de la nueva Sión, como es El quien *desprende la piedra sin manos humanas* y quien, en la encarnación, obra la salvación de Israel. Este es el aspecto que va a cristalizar al final de nuestro período en la fórmula del Símbolo:

> natus de Spiritu Sancto
> ex Maria Virgine.

Los antecedentes bíblicos inmediatos de semejante doctrina están evidentemente en la explicación dada por el ángel a María:

> Spiritus Sanctus superveniet in te
> et Virtus Altissimi obumbrabit tibi (Lc 1,35).

Y no menos en la que se dio a José:

> Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est (Mt 1,20).

En esas palabras está clara una intervención divina. Pero si esa intervención se atribuye en el primer evangelista al Espíritu Santo, en el tercero se pone en relación no sólo con éste, sino, además, con *el poder del Altísimo.* Naturalmente, aquí no nos interesa cuál es, de hecho, el sentido de esa manera bíblica de hablar. Lo que nos interesa únicamente es lo que la teología del siglo II entendió por πνεῦμα ἅγιον y por δύναμις ὑψίστου en el mensaje angélico. Veremos que el pasaje suscitó no pocos problemas y dio lugar a diversas explicaciones.

1. San Justino

Hay en la *Apologia* un pasaje en el que San Justino intenta explicar el verdadero sentido de la maternidad virginal de María para evitar falsas inteligencias al modo de las leyendas pasionales de la mitología romana. Excluye cualquier unión carnal y explica así la concepción que se realizó en el seno de María:

> Una *Dynamis* de Dios, viniendo sobre la Virgen,
> la cubrió con su sombra
> e hizo que concibiera permaneciendo virgen [1].

Esta explicación de la concepción virginal está hecha, evidentemente, con elementos de Lc 1,35; pero hay en ella una notable simplificación. Lo que el texto bíblico atribuye, como por separado, al Espíritu Santo y a la *Dynamis* del Altísimo, se afirma aquí sólo de esta última. Compárense las dos explicaciones:

Lc 1,35:	*Apologia 1,33,4:*
El Espíritu Santo	Una *Dynamis* de Dios,
vendrá sobre ti	viniendo sobre la Virgen,
y la *Dynamis* del Altísimo	
te cubrirá con su sombra.	la cubrió con su sombra.

¿Es casual, o es intencionada esta simplificación, que equivale al fin a identificar πνεῦμα ἅγιον con δύναμις θεοῦ? [2] Nos lo va a decir el mismo San Justino. Por lo pronto aduce, como prueba de la explicación que ha dado, las palabras del ángel; pero las aduce en una cita compuesta con versículos y aun pasajes diversos:

> Y el ángel de Dios, enviado por aquel tiempo a la Virgen,
> le dio la buena nueva diciéndole:
> He aquí que concebirás en el seno, del Espíritu Santo;
> y darás a luz un hijo, y se llamará Hijo del Altísimo;
> y le pondrás por nombre Jesús, porque El salvará a su pueblo
> de los pecados de ellos [3].

---

[1] *Apologia* 1,33,4: FlPatr 2,64-65; BAC 116,218.

[2] En *Dialogus* 100,5, alude San Justino al pasaje de San Lucas con una mayor aproximación al texto bíblico.

[3] *Apologia* 1,33,5: FlPatr 2,66; BAC 116 p.218.

Véase la correspondencia entre los textos:

Lc 1,31-32:	*Apologia 1,33,5:*	*Mt 1,20-21:*
He aquí, concebirás en el seno	He aquí, concebirás en el seno del Espíritu Santo	Lo engendrado en ella es del Espíritu Santo;
y darás a luz un hijo	y darás a luz un hijo	dará a luz un hijo
(y se llamará Hijo del Altísimo)	y se llamará Hijo del Altísimo	
y llamarás su nombre Jesús.	y llamarás su nombre Jesús,	y llamarás su nombre Jesús,
	porque El salvará a su pueblo de los pecados de ellos.	porque El salvará a su pueblo de los pecados de ellos.

La cita, que se toma sustancialmente de Lc 1,31-32, se aclara utilizando Mt 1,20-21. Pero nótese que las últimas palabras se las atribuye San Justino expresamente al mensaje angélico a María un poco después [4]. Con este procedimiento se ha suprimido cualquier posible distinción entre *Pneuma* y *Dynamis;* se ha suprimido también la duplicidad de acción que parece atribuirles Lc 1,35.

Pero San Justino previene la dificultad. Había dicho que el prodigio de la concepción virginal lo había llevado a cabo *una Dynamis de Dios;* el mensaje angélico, que acaba de citar, se lo atribuye al *Pneuma Hagion.* Como se ha podido observar, en el texto del apologeta, al citar el Evangelio, no aparece la *Dynamis.* La diferencia saltaba a la vista, y San Justino, haciéndose cargo de ella, aclara su pensamiento:

> Que por el πνεῦμα y la δύναμις proveniente de Dios no puede entenderse otra cosa que el *Logos,* que también le es primogénito a Dios, lo declaró Moisés, el profeta antes mencionado. Este, pues, [el Pneuma] viniendo sobre la Virgen, y cubriéndola con su sombra, no por unión, sino por poder, la hizo concebir [5].

Queda así resuelta la dificultad, gracias a la doble identificación en Dios: *Pneuma Hagion* = *Dynamis Theou* = *Logos* [6]. La simplificación del principio del pasaje no había sido casual, sino intencionada.

---

[4] *Apologia* 1,33,8.

[5] *Apologia* 1,33,6: FlPatr 2,66; BAC 116 p.218s.

[6] La identificación es con el *Logos* personal. San Justino lo designa, no sólo con el artículo (que ha antepuesto también a *Pneuma* y a *Dynamis),* sino añadiendo «el cual le es también primogénito a Dios».

Pero ¿qué pruebas aduce de ella San Justino? Hemos visto que remite a un testimonio de Moisés que no puntualiza, pero que sin duda es Gén 49,11, citado por él en el capítulo anterior. Mejor dicho, a lo que remite de hecho es a su propio comentario de ese texto:

> Porque lo que el Espíritu divino llama por el profeta *vestido,* son los hombres que creen en El; en los cuales habita la simiente que de Dios procede, el *Logos.* Y decir *sangre de la vid,* manifiesta que el que va a aparecer tiene ciertamente sangre, pero no de simiente humana, sino de *dynamis* divina [7].

Implícitamente tenemos aquí otra vez la reducción de la actividad divina en la concepción virginal de María a la *Dynamis* con supresión de *Pneuma Hagion.* Pero nos va a explicar más cuál es esa *Dynamis Theou:*

> Después del Padre del universo y soberano Dios, la primera *Dynamis,* y también Hijo, es el *Logos;* el cual de qué manera, encarnado, se hizo hombre, lo diremos luego [8].

De este modo ha quedado clara la idea de San Justino: es el *Logos,* el Verbo mismo (o Dios por su Verbo), quien verifica la concepción virginal haciendo fecundo con su poder el seno intacto de María.

Este mismo pensamiento lo encontramos expresado igualmente unos capítulos después:

> A la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, encarnado mediante el *Logos* de Dios, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así, según se nos ha enseñado, el alimento, que, mediante la oración del *Logos,* que de Dios procede, se ha hecho eucaristía (alimento, del que sangre y carne se nutren a medida de nuestra transformación), es la carne y la sangre de aquel mismo Jesús encarnado [9].

Esta interpretación de Lc 1,35 supone, como hemos visto, la doble equivalencia: *Pneuma* = *Logos* y *Logos* = *Dynamis.* Esta última es corriente en San Justino:

> Demostraremos también que Jesucristo es propiamente el único Hijo nacido de Dios, siendo su *Logos* y primogénito

---

[7] *Apologia* 1,32,8-9: FlPatr 2,62-63; BAC 116 p.216s.

[8] *Apologia* 1,32,10: FlPatr 2,64; BAC 116 p.207.

[9] *Apologia* 1,66,2: FlPatr 2,106; BAC 116 p.257. Sobre el sentido de estas palabras, véase O. PERLER, *Logos und Eucharistie nach Justins I Apol. c.66:* DivTh(Fr) 54 (1940) 296-316. Pero téngase en cuenta lo que acabamos de decir sobre el uso del artículo.

> y *Dynamis*[10]. Porque ya he indicado que éste era unigénito del Padre del universo, de El propiamente nacido, y *Dynamis*[11].

Se trata de una concepción general de Dios y de su vida, que San Justino justifica expresamente con la Escritura:

> Os voy a dar, amigos, otro testimonio de las Escrituras sobre que Dios engendró de sí mismo, principio antes de todas las criaturas, una Δύναμις λογική, a la que llama también el Espíritu Santo gloria del Señor, y unas veces Hijo, otras Sabiduría, otras Angel, otras Dios, otras Señor y *Logos*, otras [...] Porque puede llamarse todo, por servir a la voluntad paterna y por haber nacido de la voluntad del Padre[12].

Es una concepción en la que el apologeta cristiano se encarga de suprimir todo posible sentido modalista[13]. Es, pues, el *Logos*, *Dynamis* omnipotente de Dios, quien obró en María el prodigio profetizado por Isaías: juntar en la realidad histórica humana dos términos normalmente antitéticos: la permanencia de la virginidad y la concepción maternal, los dos términos tradicionales del «kerigma» cristológico[14].

En cambio, la identificación *Pneuma* = *Dynamis* no aparece, que sepamos, explícitamente justificada en San Justino[15]. Esta equivalencia, supuesta la anterior, presenta evidentemente una dificultad: la de desembocar en la igualdad *Pneuma* = *Logos*.

Desde luego, hay que descartar en ésta última todo sentido que suponga en San Justino un desconocimiento del Espíritu Santo como persona divina distinta del Hijo en la Trinidad. El P. Lebreton ha comentado los pasajes en que el gran apologeta afirma claramente su fe trinitaria: fórmulas de carácter litúrgico en que se llama a la tercera persona *Pneuma Hagion*, y enunciados de la fe cristiana en que se le llama *Pneuma prophetikon*[16].

Descartada, pues, esa posibilidad, el P. Lebreton ha resuelto la dificultad acudiendo a la indeterminación que tenían en estos primeros siglos los términos *pneuma* y *dynamis*; y ha recordado que la inspiración profética, tan característica del Espíritu Santo, para San Justino, se encuentra atribuida por él también al *Logos*[17]. Sin embargo, ambos casos no son iguales. En el último se trata de contextos diversos, en los que alguna vez se afirma la actuación del *Logos* y, lo más ordinario, la del Espíritu Santo. Aquí, en cambio, dentro de una misma frase, no sólo se habla de la eficacia del *Pneuma* y del *Logos* en la maternidad virginal, sino que se afirma expresamente y se intenta probar la identidad entre ambos.

Creeríamos que la solución habría de buscarse más bien en el reconocido empeño de San Justino por encontrar una explicación racional a su fe cristiana. Para ello utiliza la terminología y las categorías de su tiempo, mientras no las halla en pugna con su fe tradicional. Dentro de ese ambiente, San Justino ha hecho una síntesis entre las teorías sobre el *Logos*, identificado con *la primera Dynamis del Padre*, y cuanto la Escritura atribuye al *Hijo de Dios*. En cambio, sobre el Espíritu Santo no ha llegado a hacer una síntesis semejante; se ha contentado con repetir los datos que halló en la tradición[18].

En dos momentos ha habido interferencia entre la universalidad de la acción divina, que su teoría señalaba al *Logos*, y la actividad atribuida por la Escritura al Espíritu Santo: en el caso de la inspiración profética y en el caso de la maternidad virginal. El primero no ha tenido ocasión de considerarlo como problema especial. Por eso los textos quedan simplemente yuxtapuestos sin un conato de explicación [19]. En cambio, cuando trató de la maternidad virginal, la síntesis estaba hecha. En esa síntesis, la generación terrena del Hijo de Dios tenía que atribuirse a *la primera Dynamis de Dios*, identificada con el *Logos*. No quedaba otro remedio que identificar también con ella al *Pneuma Hagion* del mensaje angélico. Recurso de momento, con caracteres claros de vacilación, y no incorporado al sistema teológico del autor; recurso, por otro lado, posible, gracias a la fluidez que el término *pneuma* tenía entonces, como ha recordado el P. Lebreton.

---

[10] *Apologia* 1,23,2: FlPatr 2,48; BAC 116 p.207. En cambio, en *Apologia* 1,46,5, habla de la «dynamis del Logos».

[11] *Dialogus* 105,1: Archambault, 2,144; BAC 116 p.486. Como se ve, los dos textos dan fórmulas estrictamente paralelas.

[12] *Dialogus* 61,1: Archambault 1,282s; BAC 116 p.409.

[13] *Dialogus* 128. Cf. Orbe, *Estudios Valentinianos* 1 [Analecta Gregoriana 100] 576-583.

[14] Dada la identificación de *Logos* con *Dynamis* (ésta, seguramente, en el sentido de omnipotencia), hay que tomar como sinónimas las expresiones con que San Justino se refiere a la concepción virginal y usa el término *dynamis*: *Apologia* 1,32,11.14; 33,9; 46,5; *Dialogus* 54,2. Sobre estas ideas de San Justino, véase J. Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique aux II et III siècles* p.318-324.

[15] En *Dialogus* 61,1, junto a la equivalencia *Dynamis* = *Logos*, hallamos también *Dynamis* = *Sophia*. Esto pudiera ser un principio de justificación si San Justino nos diese también la ecuación *Pneuma* = *Sophia*, como lo hacen otros autores. Pero no la hemos encontrado en él.

[16] *Histoire du Dogme de la Trinité* 2 p.472-474. La última observación del P. Lebreton es exacta a condición de que no se tome en un sentido exclusivo. Ambas expresiones *(Espíritu Santo* y *Espíritu profético)* recurren como sinónimas en relación con la inspiración profética lo mismo en el *Diálogo* (donde prevalece la primera) que en la *Apología* (donde se prefiere la segunda).

[17] O.c., p.476s.

[18] Aparte la inspiración profética, el Espíritu Santo recurre siempre en San Justino en citas o alusiones bíblicas: Gén 1,2 *(Apologia* 1,59,3; 60,6.7); Is 11,2 *(Dialogus* 87,3; 88,1); Jl 3,1 *(Dialogus* 87,6); Mt 1,20 *(Dialogus* 88, 3.4.8); Lc 1,35 *(Dialogus* 100,5), probablemente Jn 1,13 *(Dialogus* 29,1).

Tenemos, pues, que San Justino interpretaba así Lc 1,35: Dios, por medio de su *Logos*, es quien obró la concepción virginal en el seno de María [20]. San Justino ha visto bien que no hay por qué buscar una diferencia personal en el *Pneuma* y la *Dynamis* allí mencionadas. Pero ambas las ha identificado, a su vez, con el *Logos*, por quien desarrolla el Padre toda su actividad omnipotente.

El resultado ha sido una explicación de la maternidad virginal que envuelve una autoencarnación del Verbo. Es una explicación que se encuentra con facilidad entre los autores de la época. Citaremos algunos textos más adelante en este mismo capítulo [21]. Ahora baste recordar el fragmento 14 de Melitón de Sardes [22]:

> Propter haec venit ad nos;
> propter haec, cum sit incorporeus, corpus ex formatione nostra *texuit sibi* [23].

---

[19] Al lado de los numerosos pasajes que se refieren al *Espíritu profético* (más de 60), véanse sobre el *Logos*: *Apologia* 1,33,9; 36,1; 59,1; 2,10,8. Nótese que todos estos textos, en que se atribuye al *Logos* la profecía, pertenecen a la *Apologia*.

[20] Sobre la intervención causal de la voluntad divina en la encarnación hablaremos en el capítulo siguiente.

[21] Véanse, sin embargo, las precisiones de Orbe, *Estudios Valentinianos* 2 [Analecta Gregoriana 65] 131.

[22] SC 123,238.

[23] Si, como quiere Cantalamessa *(L'omelia in s. Pascha de lo Pseudo-Ippolitto di Roma* [Milano 1967] 452-454), la famosa homilía VI sobre la Pascua, del Ps. Crisóstomo (PG 59,735-746), pertenece realmente a la segunda mitad del siglo II, debe señalarse también su testimonio a favor de la encarnación llevada a cabo por el Verbo (SC 27,165-167; PG 59,741-742). El tema se repite en los siglos siguientes.

2. San Ireneo

En el libro III del *Adversus haereses* alega San Ireneo el mensaje angélico a María para que se aprecie en él la exactitud con que se ha cumplido la profecía de Isaías, entendida como la interpretaron los Setenta; pero en ese lugar no lo comenta especialmente [24]. Su comentario nos lo ofrece en el libro V de la misma obra.

En dicho pasaje, hablando contra los ebionitas, les echa en cara el que se empeñan en no comprender que

> Spiritus Sanctus advenit in Mariam, et Virtus Altissimi obumbravit eam; quapropter et quod generatum est, sanctum est et Filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius et novam ostendit generationem [25].

Hay en esas palabras una atribución directa de la «encarnación» al Padre, atribución que leemos igualmente en la *Epideixis*:

> Que ce Christ, qui était auprès du Père, parce qu'il était le Verbe du Père, dût se faire chair, devenir homme, se soumettre à la génération, naître d'une vierge et vivre parmi les hommes, le Père de toutes choses opérant aussi son encarnation, [c'est qu'] Isaïe dit... [26]

Houssiau ha observado que el término *encarnación* no tiene en San Ireneo el sentido de descenso de un ser espiritual sobre la carne; sino evoca solamente la formación de un cuerpo. Así lo utiliza tanto a propósito de la formación de Adán como del nacimiento de Cristo [27]. Según esa observación, el Padre es quien ha hecho, sin duda con la cooperación maternal de María [28], el cuerpo de Cristo. O, de otro modo, a El se debe la concepción virginal.

Pero en ambos pasajes esa atribución de la concepción virginal al Padre se matiza más. Sobre el de la *Epideixis* hablaremos después. Ahora estudiaremos el otro. La concepción virginal la hace el Padre, pero valiéndose de *sus manos:*

---

[24] *Adversus haereses* 3,21,4.

[25] *Adversus haereses* 5,1,3: SC 153,24-26; PG 7,1122.

[26] *Epideixis* 53: SC 62,112s.

[27] *La Christologie de Saint Irénée* p.237. En este sentido habla también San Ireneo de la vara de Moisés *incarnata*, es decir, transformada en el cuerpo de una serpiente *(Adversus haereses* 3,21,8).

[28] Cf. *Adversus haereses* 3,21,7: «Maria *cooperante* dispositioni» (SC 34, 366; PG 7,953C).

> Ex placito Patris, *manus eius* vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei [29].

Las *manos* del Padre son, para San Ireneo, el Verbo y el Espíritu Santo:

> Nec enim indigebat horum Deus ad faciendum quae ipse apud se praefinierat fieri, quasi ipse *suas* non haberet *manus;* adest enim Ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit [30].

Esas *manos* son las que hicieron a Adán en el paraíso:

> *Per manus Eius* plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum [31].

---

[29] *Adversus haereses* 5,1,3: SC 153,28; PG 7,1123.

[30] *Adversus haereses* 4,20,1: SC 100,626; PG 7,1032. En *Adversus haereses* 4,7,4 se dice: «Ministrat enim Ei ad omnia *sua Progenies et Figuratio sua,* hoc est Filius et Spiritus, Verbum et Sapientia» (SC 100,464; PG 7,993). Dom Rousseau (SC 100,465 y 212-219), dando una decisiva preferencia a la versión armenia, cree que el original hubiera debido traducirse *sua Progenies et Manus suae,* y escribe bastantes páginas para defender su opción. Ese es también el parecer de Hemmerdinger, en JThSt 17 (1966) 314-315, aunque su explicación de la lectura del texto latino es diferente. Véase en cambio Froidevaux, en SC 62,49 nt.1. No creemos aceptable la corrección hecha a base de la versión armenia, corrección que rompe la simetría del texto e introduce en él conceptos de difícil comprensión. Lo ha escrito muy bien Orbe, *Estudios Valentinianos* 4 [Analecta Gregoriana 158] 467-471 nt.9a. ¿Por qué no suponer que *manus suae* fue primitivamente una nota marginal de la versión armenia (obvia por la frecuencia de la expresión en San Ireneo), que pasó luego al texto de esa versión como corrección a una mala lectura?

[31] *Adversus haereses* 4, pr.4: SC 100,390; PG 7,975. Cf. 5,6,1 (SC 153,72; PG 7,1137): «*per manus* enim *Patris,* id est, *per Filium et Spiritum Sanctum,* fit homo secundum similitudinem Dei». La misma idea en *Epideixis* 11 (SC 62,48): «quant a l'homme, c'est de *ses propres mains* qu'il le façonna», y en *Adversus haereses* 5,1,3 (SC 153,26-28; PG 7,1123): «non enim effugit aliquando Adam *manus Dei,* ad quas Pater loquens dicit: faciamus hominem...». Teófilo Ant., *Ad Autolycum* 2,18 (SC 20,144; BAC 116 p.808) escribe: «Habiendo hecho Dios todas las cosas *con su palabra* y teniéndolas todas por accesorias, solamente juzgó obra digna *de sus manos* la formación del hombre. Más aún, como si tuviera necesidad de auxilio, se sorprende a Dios diciendo: Hagamos al hombre [..]. Pero a ninguno otro dijo *hagamos,* sino a *su propio Logos y a su propia Sophia*». Antecedentes del tema los encontramos en FILÓN, *De mundi opificio* 24,72-76 y, sobre todo, *De confusione linguarum* 168-175. En San Ireneo, *las manos de Dios* (o *las manos del Padre)* no sólo formaron a Adán, sino que intervinieron en la traslación de Enoch y de Elías. *Adversus haereses* 5,5,1 (SC 153,62; PG 7,1134): «*Per illas* enim *manus,* per quas in initio plasmati sunt, per ipsas assumptionem et translationem acceperunt. Assuetae enim erant in Adam *manus Dei* coaptare et tenere et baiulare suum plasma et ferre et ponere ubi ipsae vellent».

> Plasmatus in initio homo *per manus Dei,* hoc est Filii et Spiritus [32].

Esas manos de Dios son las que actuaron también en el caso de la maternidad virginal de María:

> Et propter hoc in fine [...] ex placito Patris *manus Eius* vivum perfecerunt hominem [33].

Estas últimas palabras son de hecho la explicación que en el contexto hace San Ireneo de Lc 1,35. Creeríamos que ha visto en la venida del Espíritu Santo sobre la Virgen y en la acción particular del Poder del Altísimo la actividad del Espíritu Santo y del Verbo, que, como manos del Padre, llevaron a cabo su voluntad de formar la humanidad de Cristo en el seno virginal de María.

Hay en la *Epideixis* una fórmula semejante que debemos considerar aquí. Dice San Ireneo en su conocido paralelismo entre la formación de Adán y la generación de Cristo:

> D'où vient donc la substance de la première créature? De la volonté et de la sagesse de Dieu, et d'une terre vierge [...] Récapitulant donc [en lui] cet homme, le Seigneur assuma la même economie de corporéité que lui en naissant de la Vierge par la volonté et la sagesse de Dieu [34].

El paralelismo del texto está pidiendo que la última frase se entienda así: la voluntad y la sabiduría de Dios hicieron, junto con la Virgen, el cuerpo de Cristo. ¿Tenemos en esa *voluntad y sabiduría* de Dios una fórmula equivalente al Hijo y al Espíritu, *manos de Dios?*

---

[32] *Adversus haereses* 5,28,4: SC 153,360; PG 7,1200. Froidevaux (SC 62, 49) explica bien la extraña construcción. Sin duda, los dos genitivos latinos *Filii et Spiritus* reproducen genitivos del original griego regidos por la misma preposición *diá* que rige también *manus Dei:* per manus Dei, hoc est per Filium et Spiritum. Véase también SC 152,329. Sobre la formación de Adán por *las manos de Dios,* véanse los textos citados en la nota anterior. Sobre la metáfora de las manos de Dios y su uso en San Ireneo, cf. J. MAMBRINO, *«Les Deux Mains de Dieu» dans l'oeuvre de saint Irénée:* NouvRevTh 79 (1957) 355-370. Como había observado ya antes Lebreton *(Histoire du Dogme de la Trinité* 2 p.579), también Mambrino afirma que San Ireneo no usa la metáfora de *las manos de Dios* hasta el libro IV del *Adversus haereses.* Eso es exacto solamente si se refiere a *las manos,* en plural. Porque la expresión *mano de Dios,* en singular y con sentido análogo, se encuentra ya en *Adversus haereses* 3,21,10 y 3,22,1. La duplicidad de este uso de la metáfora es interesante para el tema, como veremos en seguida.

[33] *Adversus haereses* 5,1,3: SC 153,28; PG 7,1123.

[34] *Epideixis* 32: SC 62,82.

La *Sabiduría* de Dios puede identificarse fácilmente con el Espíritu Santo; es modo de hablar corriente en San Ireneo [35]. ¿Habrá que identificar también la *voluntad* con el Verbo?

En San Ireneo leemos muchas veces, aun en la misma *Epideixis*, estas fórmulas: Dios hace las cosas *per Verbum et per Sapientiam*, o también: *Verbo et Sapientia* [36]. Fórmulas que son absolutamente idénticas a la fórmula: *per Verbum et Spiritum.* El mismo ha hecho la equivalencia diciéndonos cuáles son *las manos de Dios:*

> Adest enim Ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit [37].

Precisamente estas palabras se escriben para explicar la formación de Adán, que es paralela a la generación de Cristo. Todo, pues, inclina a ver en la *voluntad* de *Epideixis* 32 una designación personal del Verbo; y en la fórmula, *por la voluntad y la sabiduría de Dios*, un equivalente de *las manos divinas*, que llevaron a cabo la maternidad virginal [38]. Es decir, se trata del Hijo y el Espíritu Santo, que en la explicación anterior veía actuar en Lc 1,35.

Pero en San Ireneo leemos también otra serie de textos en los que la actividad divina en la maternidad virginal se atribuye sólo al Verbo. Este resulta entonces ser *la mano de Dios*, en singular. Véase este pasaje:

> Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra et adhuc virgine [...] habuit substantiam et plasmatus est *manu Dei*, id est *Verbo Dei* [...]: ita recapitulans in se Adam ipse Verbum exsistens ex Maria [...] recte accipiebat generationem Adae recapitulationis [39].

En este texto falta la mención expresa del Verbo, *mano de Dios*, en la segunda parte del paralelismo. Pero se añade:

> Si autem ille [...] *Verbo Dei* plasmatus est, oportebat idipsum *Verbum*, recapitulationem faciens, eiusdem generationis habere similitudinem.

San Ireneo ve aquí un caso particular de la acción divina *ad extra*, que San Juan atribuye universalmente al Verbo, como lo recuerda apoyando su afirmación sobre la formación de Adán:

> Plasmatus est manu Dei, id est Verbo Dei; omnia enim per ipsum facta sunt [40].

Todavía más claro resulta el paralelismo en este otro pasaje del capítulo siguiente:

> Si enim ille quidem de terra, *manu* et artificio *Dei*, plasmationem et substantiam habuit, hic autem non *manu* et artificio *Dei*, iam non servavit similitudinem hominis [...] et inconstans artificium videbitur, non habens circa quod ostendat sapientiam suam [41].

La sabiduría divina se muestra coherente sólo si, a la tierra virgen y a la acción de *la mano de Dios* (el Verbo) en el paraíso, corresponden un seno maternal intacto y otra acción de la misma *mano de Dios.* Aquí tenemos atribuida al Verbo la actividad divina en la maternidad virginal, como vimos lo hacía San Justino.

¿Qué pensar de estas dos concepciones diversas, en el mismo San Ireneo, que llegan a expresarse hasta con el uso distinto del plural o del singular para la misma metáfora?

Desde luego hay que excluir un cambio de opinión o una evolución dentro de la misma doctrina. Es verdad que los últimos textos citados (los del Verbo y *la mano*, en singular) son del libro III, mientras que los primeros (los del Hijo y el Espíritu y *las manos*, en plural) son de los libros posteriores. Pero es que la misma duplicidad de expresión *(mano* y *manos)* se encuentra también en San Ireneo hablando de la formación de Adán (a la que para él es siempre paralela la generación de Cristo) dentro del mismo libro V del *Adversus haereses*.

---

[35] Cf. LEBRETON, o.c., 2 p.576-581. La identificación está sugerida en Sab 7,22.

[36] Cf. *Adversus haereses* 2,30,9; 3,24,2; 4,7,4; 4,20,1-4; *Epideixis* 5 y 10. En *Adversus haereses* 5,18,1, las cosas se hacen «ex Sapientia et Virtute Patris». Compárese con *Epistula Apostolorum* 13 [24] (TU 43,44-46; *Neutest. Apokr.* 1,132; PO 9,196): «Cuando yo vine del Padre del universo, mientras atravesaba los cielos, al revestirme de la Sabiduría del Padre y vestirme, por poder suyo, de su Poder, me encontraba en los cielos».

[37] *Adversus haereses* 4,20,1: SC 100,626; PG 7,1032.

[38] Más dudoso es si *Adversus haereses* 5,18,1 (SC 153,236; PG 7,1172) «neque per ea, quae ex ignorantia et labe facta sunt, sed per ea, quae ex sapientia et virtute Patris eius substantiam habuerunt» se refiere realmente al Espíritu Santo y al Verbo. Véase también el texto de la *Epistula Apostolorum* citado en la nota 36.

[39] *Adversus haereses* 3,21,10: SC 34,370; PG 7,955.

[40] *Adversus haereses* 3,21,10: SC 34,370; PG 7,955.

[41] *Adversus haereses* 3,22,1: SC 34,372-374; PG 7,956. Sobre el sentido del pasaje, véase *Adam, typus futuri*: SacrErud 13 (1962) 272.

En plural:

> *Per illas* enim *manus*, per quas in initio plasmati sunt [...] Assuetae enim erant in Adam *manus Dei* coaptare... [42]
> *Per manus* enim *Patris*, id est per Filium et Spiritum Sanctum, fit homo [43].
> *Manus Dei*, ad quas Pater loquens dicit: faciamus hominem... [44]

En singular:

> Ut ostenderet *manum Dei*, eam quae ab initio plasmavit hominem [...] Et *manum Dei* manifestans his, qui intellegere possint, per quam e limo plasmatus est homo [45].
> Quoniam ipsum Verbum manifestum hominibus factum fuerat, et, antiquam plasmationem Adae disserens, et quomodo factus est, et per quam plasmatus est *manum*, ex parte totum ostendit... [46]
>
> Et *manu* itaque vere liquido ostensa *Dei*, per quam plasmatus est quidem Adam, plasmati autem sumus et nos... [47]

En todos estos textos citados últimamente, *la mano de Dios* es el Verbo.

La coincidencia de ambas formulaciones se hace más aguda si se comparan entre sí estos dos pasajes del mismo libro V:

> *Manus Dei, ad quas Pater loquens* dicit: faciamus hominem... [48] Per quam plasmatus est *manum* [...] Idem ipse qui ab initio plasmavit Adam, *cum quo et loquebatur Pater*: faciamus hominem... [49]

Tenemos, pues, usadas en el mismo libro V ambas fórmulas: la mano y las manos del Padre. Ello nos impide hablar de cambio o de evolución en San Ireneo, por la que, en el libro III, atribuyera la encarnación, como la formación de Adán, a la actividad del Verbo solamente, como a *mano* del Padre; y a partir del libro IV se las atribuyera al Hijo y al Espíritu Santo, como a *manos* divinas.

---

[42] *Adversus heareses* 5,5,1: SC 153,62; PG 7,1134.
[43] *Adversus haereses* 5,6,1: SC 153,72; PG 7,1137A.
[44] *Adversus haereses* 5,1,3: SC 153,26-28; PG 7,1123B.
[45] *Adversus haereses* 5,15,2: SC 153; PG 7,1165.
[46] *Adversus haereses* 5,15,3: SC 153,206; PG 7,1166.
[47] *Adversus haereses* 5,16,1: SC 153,000; PG 7,1167.
[48] *Adversus haereses* 5,1,3: SC 153,26-28; PG 7,1123.
[49] *Adversus haereses* 5,15,3-4: SC 153,208-210; PG 7,1166.

Sin embargo, notemos que los textos del libro V que hablan de la *mano* de Dios (el Verbo) están todos en los capítulos 15-16, mientras los que se refieren a *las manos* de Dios en plural son de los capítulos 1-6. Ese hecho nos invita a buscar la explicación de la variedad de fórmulas en el uso de fuentes distintas. Precisamente ha observado Benoit [50], puntualizando observaciones de autores anteriores, que los capítulos 15-19 denuncian una fuente especial, cuyo tema central era la doctrina de la recapitulación; tema explotado ya en el libro III, capítulos 21-23. No es, pues, de extrañar se hable en ambos libros, y precisamente en esos capítulos, de *la mano de Dios* en singular [51].

Las dos fórmulas son sinónimas para San Ireneo. En nuestro caso, la concepción virginal la hace en el seno de María Dios por su Verbo y por su Espíritu, como *por sus manos*; o lo que es igual, por su Verbo, que es *la mano* con que ejecuta todas las obras *ad extra* [52].

Esta equivalencia de fórmulas sinónimas se confirma observando que hay finalmente otros textos en que San Ireneo atribuye la concepción virginal solamente al Espíritu Santo. En el pasaje de la *Epideixis* que citamos al principio, se decía que era el Padre mismo quien había hecho la encarnación [53]. Pero dos capítulos antes se había explicado el modo:

> Que devant de passer par la naissance, il doit être homme parmi les hommes, et que c'est Dieu lui-même que le forme dès le sein, c'est-à-dire qu'il naîtra de l'Esprit de Dieu [54].

---

[50] *Saint Irénée* p.183-195.
[51] Hay un pasaje en el que, tratando del hombre en general, no de la formación de Adán ni de la generación de Cristo, se habla de *mano* y de *manos* de Dios dentro del mismo contexto. Es *Adversus haereses* 4,39,2-3 (SC 100,966-968; PG 7,1110). Creemos que aquí no se alude al Verbo y al Espíritu Santo. En todo caso se trataría de una fuente distinta; cf. BENOIT, o.c., p.191.
[52] Hay dos textos que a primera vista podrían parecer excluir el que las fórmulas sean sinónimas. Habla del Verbo, *mano de Dios*, y escribe en *Adversus haereses* 5,15,2 (SC 153,206; PG 7,1165): «uti manifestarentur opera Dei in ipso, *nec iam alteram requireremus manum*, per quam plasmatus est homo». Igualmente en 5,16,1 (SC 153,214; PG 7,1167): «Iam non oportet quaerere alium Patrem [...], *neque, alteram manum Dei* praeter hanc, quae ab initio usque ad finem format nos et coaptat in vitam et adest plasmati suo et perficit illud secundum imaginem et similitudinem Dei». Pero el contexto explica claramente que San Ireneo no pretende negar *otra mano* que sea también divina, sino *otra mano* fuera del mismo Dios.
[53] *Epideixis* 53: SC 62,112s.
[54] *Epideixis* 51: SC 62,111. En *Adversus haereses* 3,16,2 y 4,23,1 se habla

Podría en absoluto dudarse si estas palabras, dada la conocida fluidez del término *pneuma* en la primera literatura cristiana, se refieren realmente al Espíritu Santo o designan más bien a Dios, sin mayores precisiones [55]. Sin embargo, hay otro pasaje en el que la duda está resuelta:

> Le Fils du Père de toutes les choses, par qui [existe] toute chose, qui causa avec Moise, celui-là vint en Judée, engendré de Dieu par l'Esprit-Saint et né de la Vierge Marie [56].

Aquí la concepción virginal se atribuye evidentemente a Dios por medio del Espíritu Santo. Diríamos, al Padre por *su mano*, que es el Espíritu Santo.

Es decir, que San Ireneo, reproduciendo diversas reminiscencias bíblicas, atribuye la maternidad virginal a la acción del Padre (Is 49,5) [57], por medio [58] de sus manos, el Hijo y el Espíritu Santo (Lc 1,35); o simplemente por medio de su mano, el Verbo (Jn 1,3); o también por medio del Espíritu Santo (Mt 1,20). Todas son fórmulas sinónimas [59], como ya

---

también de la concepción virginal como hecha por el Espíritu Santo únicamente; pero son sólo citas de Mt 1,18-20.

[55] Froidevaux, en efecto, ha anotado que, gramaticalmente, podría traducirse también: «qu'il naîtra de l'Esprit Dieu». En *Epideixis* 71, que comenta Lam 4,20, se lee: «L'Ecriture a la fois nous fait savoir que le Christ, tout en étant Esprit de Dieu, devait se faire homme soumis a la souffrance [..]; et [l'Ecriture] appelle ombre de son corps, parce que, comme une ombre est produite par un corps, ainsi la chair du Christ aussi a été faite par son Esprit [...]. [L'Ecriture] a appellé encore ombre le corps du Christ, parce qu'il était devenu une ombre par la gloire de l'Esprit et qu'il la voilait» (SC 62,138s). El Espíritu de Cristo, que forma aquí su cuerpo, es simplemente su divinidad, por oposición a su humanidad. Para esta manera de entender la expresión *Spiritus Dei*, véase también *Adversus haereses* 5,1,2 (SC 153,22; PG 7,1122): «Si autem cum homo non esset apparebat homo, neque quod erat vere perseveravit, Spiritus Dei; quoniam invisibilis est Spiritus».

[56] *Epideixis* 40: SC 62,95.

[57] Cf. *Epideixis* 51.

[58] La concepción general de San Ireneo en este punto es muy clara; véase *Adversus haereses* 2,30,9: «Hic Pater, hic Deus [...], qui facit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam» (PG 7,822; HARVEY 1,368). Que aquí no hay ningún sentido subordinacionista, lo ha probado el P. Lebreton (o.c., 2 p.571-586).

[59] Véase todavía este texto significativo de *Adversus haereses* 1,22,1, en el que se habla de la regla de fe católica: «ex omnibus autem nihil subtractum est; sed omnia per ipsum [Verbum] fecit Pater [...]; non per angelos, neque per virtutem aliquam [...], nihil enim indiget omnium Deus, sed et per Verbum et Spiritum Sanctum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans» (PG 7,669; HARVEY 1,188).

lo dijo el P. Lebreton [60]. Una de ellas *(per Verbum)* la hemos encontrado en San Justino. Pero en el obispo de Lyón no se trata de ninguna síntesis filosófica, sino simplemente del dato revelado en el prólogo de San Juan, y ya antes en Sal 32,6 [61]. En San Ireneo prevalece siempre el carácter tradicional de la doctrina que transmite.

3. La «Natividad de María»

A una interpretación de Lc 1,35 equivale la narración popular que hace la *Natividad de María* de la escena de la anunciación. Y la interpretación, lo vamos a ver, es la misma que hemos encontrado en San Justino. Sino que aquí toma una forma más extraña. Dice el ángel a María:

> No temas, María, porque has encontrado gracia ante el Señor de todas las cosas; concebirás de su Logos [62].

¿Qué significa esta última frase? ¿Debe traducirse: *de su palabra* o *de su Verbo*? [63] Se ha pretendido con la primera traducción ver ahí un precedente de la concepción *per aurem* que aparece en escritores posteriores. Pero no hay nada que recomiende semejante interpretación. Por otro lado, es claro que no podemos ver aquí ni siquiera un eco lejano de las complicadas lucubraciones sobre el Logos. Pero la identidad entre Jesús y el Logos divino está ya en el prólogo de San Juan y era frecuente en los escritos de la época.

El autor de la *Natividad de María*, modificando el texto evangélico [64], ha sugerido vagamente en las palabras que pone en boca del ángel la idea de que la concepción que va a obrarse en el seno de María es Dios mismo quien la hace por su Verbo [65].

---

[60] O.c., 2 p.273.

[61] Cf. *Adversus haereses* 3,21,10; 1,22,1.

[62] *Natividad de María* 11,2: DE STRYCKER, 114; BAC 148 p.165.

[63] G. Ghedini *(La lingua dei Vangeli apocrifi greci*, en *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi* [Milano 1937] p.451) ha traducido: *por su orden*. Pero la construcción gramatical y el contexto mismo excluyen esa interpretación. 'Εκ y ἀπὸ se intercambián en el mensaje del ángel y en la perplejidad de María. Ya vimos que ambas partículas las usa también San Justino como sinónimas hablando del mismo tema. Compárense *Dialogus* 66,1; 84,1 con 43,7; 66,4.

[64] A. Resch *(Das Kindheitsevangelium* p.81-86) ha pretendido inútilmente probar que el «Protoevangelio» nos conserva las palabras del ángel en su forma original.

[65] Cf. AMANN, *Le Protévangile de Jacques* 41s.223; BAUER, *Das Leben*

Esta interpretación cuadra bien al desarrollo de la escena. El autor, interpretando a su modo la pregunta de María al ángel (Lc 1,34), continúa:

> Pero María, habiéndolo oído, quedó perpleja en su interior, diciendo...

En vez de copiar el *quomodo fiet istud*, el autor ha preferido descubrir su contenido en los sentimientos que supone producidos en María por el anuncio de su futura concepción. Διεκρίθη indica una situación de inquisición entre varios extremos, con la consiguiente perplejidad por no saber cuál de ellos es el que se va a realizar. Seguramente el autor quiso expresar así la situación psicológica que supone en María el *quomodo* de su pregunta en San Lucas.

Pero ¿cuál es el objeto de esa perplejidad íntima? ¿A qué extremos se extendía la inquisición interior de la Virgen?

En la narración de la *Natividad*, María ha comprendido bien que va a ser madre, y que lo va a ser por una intervención divina realizada en ella. La perplejidad surge en su alma cuando pretende averiguar el modo concreto de esa intervención y de su propia maternidad. ¿Será a costa de su virginidad, como sucede en toda maternidad normal? Por eso piensa en su interior:

> ¿Será que voy yo a concebir del Señor Dios vivo, como engendran todas las mujeres? [66]

El sentido de esta frase extraña lo aclararemos en seguida. De momento continuemos leyendo el pasaje. Toda esta situación perpleja del interior de María no se realizó en un momento. Al menos el autor de la *Natividad* supone que el ángel se había retirado después de enunciar la concepción. No hay propiamente diálogo; María habla consigo misma. Pero el ángel se vuelve a aparecer [67] con el fin de deshacer las dudas de la Virgen: *No será así, María*. Es decir, tu concepción no será como las concepciones normales en las demás mujeres:

> porque una *Dynamis* de Dios te cubrirá con su sombra; por eso también lo santo que nacerá se llamará Hijo del Altísimo; y llamarás su nombre Jesús, porque El salvará a su pueblo de los pecados de ellos [68].

Tal es el relato de la anunciación en la *Natividad de María*. Para comprender su fondo, es preciso tener presente este pasaje de San Justino, cuyas últimas frases hemos estudiado al principio de este capítulo. Explica San Justino la concepción virginal:

> Vamos a aclarar las palabras de la profecía [Is 7,14], no sea que, por no entenderla, nos eche alguno en cara lo mismo que objetamos nosotros a los poetas cuando dicen de Zeus que, por satisfacer su pasión libidinosa, se unió a las mujeres. Así, pues, *una virgen tendrá en su seno* significa que la virgen concebirá sin unión carnal (pues de darse ésta, ya no sería virgen); sino que una Dynamis de Dios, viniendo sobre la virgen, la cubrió con su sombra e hizo que, siendo virgen, concibiera [69].

Pensamos que el pasaje de la *Natividad de María* que estamos comentando está escrito teniendo a la vista esa página de San Justino. Véanse las notables analogías que existen entre ambos textos:

San Justino:	*Natividad de María*
a) *Pneuma y Dynamis* significan el *Logos* (33,6)	Concebirás de *su Logos* (11,2).
b) Suponer, como en el caso de Zeus, una concepción de Dios, pero con unión carnal,	¿Será que voy a concebir del Señor Dios vivo como engendran todas las mujeres? (11,2).
c) sería entenderlo mal (33,3)	No será así, María (11,3).

Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen p.49s. En todo caso, el autor de la *Natividad de María* conoce bien Mt 1,20; véase 19,1 (De Strycker, p.152-154).

[66] Testuz *(Papyrus Bodmer* V 75), traduciendo en forma afirmativa: «Je concevrai (par grace) du Seigneur Dieu vivant, comme toute femme enfante», da sensiblemente otro sentido a la frase. Pero no se ve la necesidad de añadir la aclaración del paréntesis que orienta la frase en una dirección determinada. El P. De Strycker (o.c., p.113-114) ha traducido mejor en forma interrogativa: «Concevrai-je, moi, du Seigneur Dieu vivant, comme enfante toute femme?». Igualmente Cullmann (en Hennecke-Schneemelcher, 1,284): «Ich sollte empfangen von Herrn, dem lebendigen Gott, wie jedes Weib gebiert?» Lo mismo Peretto (en Mar 22 [1960] 195 nt.86) y ya antes Amann (o.c., p.225, con un cambio de matiz), Rauschen (FlPatr 2,69), Santos Otero (BAC 148 p.165). Véase también De Strycker, o.c., p.274; y las versiones armenias (ib., p.453 y 464).

[67] Cf. *El Protoevangelio de Santiago y sus problemas*: EphMar 12 (1962) 122.

[68] *Natividad de María* 11,3: De Strycker, 116; BAC 148 p.165.

[69] *Apologia* 1,33,3-4: FlPatr 2,64s; BAC 116 p.218.

[San Justino]	*[Natividad de María]*
d) Sino que una Dynamis de Dios, viniendo sobre la Virgen, la cubrirá con su sombra (33,4) [...]	Porque una Dynamis de Dios te cubrirá con su sombra;
se llamará Hijo del Altísimo y llamarás su nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados de ellos (33,5).	por eso lo santo que nacerá se llamará Hijo del Altísimo, y llamarás su nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados de ellos (11,3).

Si comparamos ambos pasajes, tendremos:

a) San Justino, como vimos más arriba, identifica el *Logos* con el *Pneuma* y la *Dynamis*, invocados por el ángel en Lc 1,35, como agentes de la concepción[70]. En la *Natividad*, el ángel dice equivalentemente: *concebirás de su Logos.*

b) San Justino apunta una falsa manera de entender la concepción, al modo de las teogonías paganas. En la *Natividad*, esa falsa idea se le ocurre a María misma, y es el objeto de sus vacilaciones interiores.

c) San Justino rectifica esa idea. En la *Natividad* es el ángel quien la rectifica.

d) San Justino y la *Natividad* hacen la rectificación aduciendo Lc 1,35. Pero nótese:

ambos omiten la mención del Espíritu Santo;
ambos dicen *Dynamis* de Dios, en vez de *Dynamis* del Altísimo;
ambos anteponen el Hijo del Altísimo al anuncio del nombre de Jesús;
ambos unen a Lc 1,35 inmediatamente y como dicho por el ángel a María, lo que en realidad se dijo a José (Mt 1,20)[71].

Tantas y tales coincidencias prueban nuestra afirmación: el pasaje de la *Natividad* está escrito utilizando la página de la *Apología* de San Justino[72]. Así quedan bien explicadas algunas frases extrañas:

> concebirás de su Logos;
> ¿será que voy a concebir del Señor Dios vivo como engendran todas las mujeres?

---

[70] Cf. *Apologia* 1,33,6.

[71] Cf. *Apologia* 1,33,8.

[72] No son éstos los únicos indicios de una utilización de las obras de San Justino por el autor de la *Natividad de María*. Cf. *El Protoevangelio de Santiago y sus problemas:* EphMar 12 (1962) 128-129. Como se ha visto, interpretamos *Natividad de María* 11,2-3 por *Apologia* 1,33,3-8. Por eso no creemos haya ahí una explícita referencia al parto virginal, como escribió Santos Otero (BAC 148 p.165 nt.69), siguiendo una sugerencia de Amann.

En último término, el autor de la *Natividad de María* piensa también, como San Justino, que es el Verbo quien ha efectuado su propia concepción virginal.

4. El Verbo en figura de Gabriel

El mismo pensamiento que atribuye la concepción virginal de María a una intervención divina del Verbo, aparece en el siglo II bajo otra forma, que evoca una interpretación de las teofanías del Antiguo Testamento, corriente en la primera literatura cristiana. El P. Daniélou lo ha recordado recientemente[73]. El ángel de Yahvé que se aparecía a los patriarcas, era el propio Verbo de Dios.

La trasposición de esa exégesis a las teofanías del Nuevo Testamento era fácil, y la llevaron a cabo algunos escritores en la escena de la anunciación. El intento resultaba tanto más obvio cuanto que la presencia de Dios estaba allí de hecho asegurada por lo restante del relato. Vieron, pues, en Gabriel al mismo Verbo; el cual primero anunciaba y luego verificaba por sí mismo la concepción en el seno intacto de María.

Un pasaje de la *Epistula Apostolorum* nos da este diálogo de Jesús con sus discípulos:

> — ¿Sabéis que el ángel Gabriel vino y anunció a María?
> — Y nosotros dijimos: Sí, Señor.
> — Y El respondió y nos dijo: ¿No os acordáis lo que os dije antes, que para los ángeles llegué a ser como un ángel?
> — Y le dijimos: Sí, Señor.
> — Y nos dijo: Entonces aparecí a la [Virgen] María en la figura del arcángel Gabriel, y hablé con ella, y su corazón me recibió, y creyó, y se rió[74], y yo, el Verbo, entré en ella y me hice carne, y yo mismo fui ministro *[diákonos]* de mí mismo[75].

---

[73] DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme* p.180-182; antes R. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seiner Jünger nach der Auferstehung* [TU 43] p.288-294. Sobre la interpretación de las teofanías del Antiguo Testamento, véase, por ejemplo, SAN JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 58-60.

[74] Así la versión etiópica; la versión copta dice: *yo me formé a mí mismo.* Ese parece el texto original; cf. TU 43,50 nt.5; lo mismo piensa Duensing, en *Neutest. Apokr.* 2,133.

[75] *Epistula Apostolorum* 14 [25]: TU 43,50-53; *Neutest. Apokr.* 2,133; PO 9,197s.

Todo aquí lo hace el Verbo en persona, aunque en figura de Gabriel. Es el Verbo *ministro de sí mismo.* El sentido de esta frase, claro, por lo demás, en el contexto, resulta aún más claro en la variante de la versión copta que hemos anotado.

Se ha escrito mucho sobre este pasaje, sobre el que principalmente quiso basarse el pretendido gnosticismo de la *Epistula Apostolorum* [76]. Conocidas son las posiciones divergentes de Dölger [77] y de Schmidt [78]. El P. Daniélou ha visto en el pasaje un tema de la teología judío-cristiana [79]. Lo que sí es cierto es que también aquí, como en San Justino y en Melitón, es el Verbo quien opera su propia encarnación [80]. Pero aquí es el Verbo en figura de Gabriel.

En la misma línea se ha citado ya hace tiempo un pasaje de los *Oracula Sibyllina.* Lo recordó Reitzenstein [81]; después de él, Dölger [82], Schmidt [83]; últimamente, Daniélou [84]. Pero la cosa, que siempre fue dudosa, lo es mucho más si nos atenemos al texto revisado por Kurfess [85]. Damos el bello pasaje siguiendo la reciente traducción del mismo Kurfess:

> 456 En la plenitud del tiempo salió del seno de María
> Dios en forma de niño, como luz para iluminar el mun-
> [do;
> y el que procedía del cielo, no rehusó la forma de hom-
> [bre.
> Fue enviado a la tierra Gabriel, rodeado de esplendor.
> 460 Entonces habló a la Virgen la voz del celeste mensajero:
> «Recibe, ¡oh llena de gracia!, a Dios en tu seno virginal».
> Dijo, e inspiró en la agraciada la divina gracia.
> Mas a ella, al oírle, admiración y a la vez confusión le
> [sobrecogieron.

---

[76] Cf. Bardy, en RevBibl 30 (1921) 121.

[77] *Ichtys* 1,276-284.

[78] TU 43,288-393.

[79] O.c., p.181.

[80] M. Hornschuh *(Studien zur Epistula Apostolorum* [Berlin 1965] p.41-44), que no admite un influjo de San Justino (creemos que con razón), pretende explicar esta doctrina de la *Epistula* por analogía de ciertos mitos egipcios. La tradición judío-cristiana no necesitaba esas fuentes para inspirarse en un tema que tan fácilmente sugería combinación de algunos textos bíblicos.

[81] *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek* (Strassburg 1901) p.121-122.

[82] *Ichthys* 1,280-281.

[83] TU 43,291.

[84] O.c., p.181.

[85] *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzung* (München 1951).

> Temblando estaba ante él, como se encoge, sin poder
> [decir palabra,
> 465 palpitante el corazón; aterrada por el insospechado men-
> [saje.
> Pero luego se regocijó, y el calor volvió a correr por sus
> [miembros;
> después rió [86] virginal, se inundaron de rojo sus mejillas,
> vivamente arrebatada, de hermoso pudor sobrecogidos
> [los sentidos.
> Tomó, pues, ánimo; y el *Logos*, concebido en humildad,
> 470 se hizo carne en el tiempo, y en el seno de la madre
> fue madurando en forma de hombre y llegó a ser un niño.
> Parto de una virgen: gran prodigio para los hombres
> pero nada de prodigio para Dios y el Hijo inmortal de
> [Dios [87].

Como se ve, el pasaje no es otra cosa que una interpretación poética de Lc 1,26-38.

Los problemas que para nuestro tema suscita este texto se concentran en el verso 462, que en la versión de Kurfess se lee así:

> Sprach's und hauchte der Lieblichen ein die gottliche Gnade.

El sujeto es, sin duda, Gabriel; el arcángel enviado por Dios, cuya personificación del *Logos* no se ha hecho en los versos anteriores. Más aún, la distinción entre ambos parece clara si se tiene en cuenta el verso 469.

Podría preguntarse cuál es esa *gracia divina* que *inspira* Gabriel en la Virgen. Si se trata, en efecto, de la misma concepción del Verbo en el seno virginal, se atribuiría ésta a una eficacia de la voz del arcángel; o, lo que es lo mismo, a una acción divina mediante dicha voz. En esta hipótesis, dando un paso más, sería posible hablar de una aparición del Verbo en figura de Gabriel, a condición de presuponer que es el *Logos* mismo quien opera su propia concepción. Y esto último no vemos se apoye en el texto.

Por eso preferimos otra interpretación. En los diversos sentimientos del interior de María, que se describen en los versos 463-468 (paráfrasis libre de Lc 1,29-37), la concepción se realiza sólo al final, cuando María acepta humilde la palabra divina (alusión a Lc 1,38), como dicen los versos 469-471. Así, la *gracia divina* que Gabriel inspira en María no es otra cosa que el *invenisti gratiam apud Deum* de Lc 1,30.

---

[86] Cf. *Epistula Apostolorum* 14 [25]; véase la nota 74.

[87] *Oracula Sibyllina* 8,456-473: Hennecke-Schneemelcher 2 p.524-525; GCS 171-172.

Un eco de la idea que atribuye la encarnación al Verbo en figura de Gabriel lo encontramos todavía después. Comentando Lc 1,35, escribirá San Epifanio:

> Cristo habla en el ángel, y el Señor se hace a sí mismo en su propia formación, tomando la forma de siervo [88].

Pero la misma idea pasó también a los gnósticos, deformada por ellos a medida de sus propias teorías. Un ejemplo [89] lo tenemos en el siguiente pasaje de la *Pistis Sophia*, que parece ser del siglo III. Es Jesús mismo quien habla:

> Sucedió entonces que miré hacia abajo, por orden del primer Misterio, al mundo de la humanidad, y encontré a María, la que se llamaría mi madre según el cuerpo material. Hablé con ella en la figura de Gabriel; y cuando ella se volvió hacia mí en la altura, introduje en ella la primera Fuerza, que yo había tomado de Barbelo. En vez del alma introduje en ella la Fuerza, que yo había tomado del gran Sabaoth, el bueno, el que se encuentra en el lugar de los justos [90].

Más adelante es María quien, hablando con Jesús, recuerda la escena a través de una exégesis de Sal 84,12 *(veritas de terra orta est et iustitia de caelo prospexit)*:

> Esto significa que, durante el tiempo en que tú te serviste a ti mismo [91], tenías la figura de Gabriel y miraste hacia mí desde lo alto del cielo y hablaste conmigo. Y cuando habías hablado conmigo, brotaste en mí; es decir, *la verdad*, esto es, la fuerza de Sabaoth, el bueno, que se encuentra en tu cuerpo material, ésa es *la verdad que brotó de la tierra* [92].

Jesús a continuación juzga así esa exégesis extraña:

> Perfecto y muy bien.

---

[88] *Ancoratus* 66,6: GCS Epif 1 [25] 80; PG 43,136C. Véase también Ps. ATANASIO *(In Annunciationem* 7: PG 28,928A), con la dura censura del autor.

[89] Otro ejemplo, menos claro, lo veremos después, cuando presentemos la exégesis de Marcos el Mago.

[90] *Pistis Sophia* 8; sigo la traducción alemana revisada por Till *(Koptisch Gnostische Schriften* 1 [ed. 2, GCS 45] 8-9).

[91] Cf. *Epistula Apostolorum* 14 [25] (TU 43,53; *Neutest. Apokr.* 2,133; PO 9,198): «yo mismo ministro de mí mismo».

[92] *Pistis Sophia* 62: GCS 45,80-81.

En estos pasajes gnósticos se ha conservado el revestimiento exterior de la aparición del Verbo en figura de Gabriel, así como también su actuación en la generación virginal. Pero, de hecho, se ha suprimido la verdadera generación de María. El cuerpo de Jesús se introduce en ella y sale de ella; no se engendra maternalmente en su seno. Ha pasado por ella como pasa el agua por el canal.

Por otra parte, tampoco es en realidad el Verbo quien toma la figura de Gabriel, sino una de las infinitas creaciones intermedias de los sistemas gnósticos.

Dentro de un esquema aparentemente igual, las concepciones son profundamente distintas. Tenía razón Schmidt cuando escribió [93] que el esquema del Verbo en figura de Gabriel no es en sí mismo gnóstico, sino que gnósticos y ortodoxos, tomándolo de categorías judío-cristianas, lo acomodaron a sus propias concepciones teológicas.

5. Otras exégesis gnósticas

Los gnósticos se ocuparon frecuentemente de interpretar Lc 1,35. Conocemos algunas de esas interpretaciones, a las que hemos tenido que aludir ya en capítulos anteriores.

La exégesis ordinaria entre los valentinianos era ésta:

> *Spiritus Sanctus superveniet in te*: el Espíritu es Sophia [Achamoth]. *Et virtus Altissimi obumbrabit tibi*: el Altísimo es el demiurgo. *Ideoque quod nascetur ex te sanctum vocabitur*: porque es engendrado no sólo por el Altísimo, como los que fueron creados según Adán lo fueron por el Altísimo sólo (es decir, por el demiurgo); sino que Jesús, el hombre nuevo, [lo fue] por el Espíritu Santo (es decir, por Sophia) y por el demiurgo; de manera que el demiurgo adaptó la modelación y la organización de su cuerpo, mientras que su sustancia la proporcionó el Espíritu Santo [Sophia]; y resultó así el Logos supraceleste de la Ogdóada nacido a través de María [94].

Como el cuerpo de Jesús no se va a formar de la carne de María, sino que sólo va a pasar a través de su seno sin recibir nada de ella, la intervención que atribuye el mensaje angélico al Espíritu Santo y al Poder del Altísimo hay que entenderla al margen de una concepción maternal propiamente dicha.

---

[93] TU 43,293; aunque él habla de identidad entre Gabriel y el *Logos*, no de aparición de éste en figura de aquél.

[94] *Elenchos* 6,35,3-4: GCS Hip 3 [26] 166s; PG 16,3247.

Los valentinianos disociaban la intervención del Espíritu Santo y la del Poder del Altísimo. El Espíritu Santo, identificado con Sophia Achamoth, trajo al seno de María la sustancia de que había de formarse el cuerpo de Jesús; el demiurgo, trabajando con todo su poderoso arte, modeló con esa sustancia un cuerpo, que, sin ser material, tuviera las cualidades sensibles de la materia. El resultado de esta doble acción combinada es Jesús, nacido a través de María.

El autor del *Elenchos* anota que esta exégesis había originado un problema ulterior entre los valentinianos: el del modo como había de pensarse exactamente el cuerpo de Jesús. Las soluciones eran divergentes hasta constituir diversas escuelas. Para unos («escuela itálica») el cuerpo de Jesús era psíquico, como hecho por el demiurgo; para otros («escuela oriental»), era pneumático, puesto que el arte demiúrgico (el Poder del Altísimo) no había hecho otra cosa que modelar la sustancia depositada en María por el Espíritu Santo (Sophia) [95].

La exégesis «oriental» (la primitiva valentiniana tal vez) se halla en este pasaje de los *Extractos de Teódoto*:

> *Spiritus Sanctus superveniet in te*, expresa la sustancia [96] del cuerpo del Señor; y *Virtus Altissimi obumbrabit tibi*, manifiesta la formación impresa por Dios [el demiurgo] al cuerpo en la Virgen [97].

El origen del cuerpo se debe al Espíritu Santo («la madre» = Sophia Achamoth), que ha aportado su sustancia. Esa sustancia la ha elaborado el arte demiúrgico con su *dynamis*, para adaptarla al mundo sensible, dándole las cualidades necesarias para que aparezca como si fuera material, sin serlo [98].

Hay otro pasaje en el *Elenchos* que nos ha conservado, como de Basílides, una explicación bastante diferente de Lc 1, 35. Dice así:

> Descendió hasta Jesús, el hijo de María, desde la Hebdómada, la luz que había bajado desde la Ogdóada al Hijo de la Hebdómada; y [Jesús] fue iluminado, encendiéndose con la luz que brilló en él. Esto es, enseña [Basílides] la palabra: *Spiritus Sanctus superveniet in te*: el que desde la Filiedad, por en medio del Espíritu limítrofe, a través de la Ogdóada y de la Hebdómada, llega hasta María. *Et Virtus Altissimi obumbrabit tibi*: el poder de discriminación [99] [proveniente] desde la cima superior [100] del demiurgo hasta la creación, esto es hasta el Hijo [de María] [101].

El pasaje es oscuro. ¿En qué momento de la vida de Jesús tienen lugar esas actuaciones del Espíritu Santo y del Poder del Altísimo? Quispel ha entendido que la iluminación de Jesús se verifica en el momento del bautismo en el Jordán [102], como lo enseñan otros gnósticos posteriores. Igualmente, el P. Orbe, para quien el contexto es abiertamente bautismal [103]. Es claro que la mención de la iluminación y la aludida analogía con otros escritos gnósticos recomiendan esa interpretación, que se reforzaría naturalmente leyendo χρίσεως en el texto.

Sin embargo, sea lo que fuere del momento de la iluminación, si nos referimos sólo a la exégesis de Lc 1,35, es imposible prescindir del todo del nacimiento de Jesús. El que viene de la Filiedad, a través de la Ogdóada y la Hebdómada llega al fin hasta María. Eso al menos debe entenderse del momento de la concepción. El P. Orbe creemos lo admite también así; pero entiende del Jordán la segunda parte del texto [104]. La Filiedad habría hecho a Jesús verdadero Hijo de Dios en el seno de María; el Poder de la unción le habría ungido en el Jordán constituyéndole *Cristo* en su humanidad.

San Hipólito no parece haberlo entendido así. Cuando poco después alude a lo que había escrito aquí, dice simplemente:

---

[95] Sobre estas divergencias, véase lo dicho en el capítulo II.

[96] Sagnard (SC 23,178) lee γένεσιν, con Stahlin; Quispel *(The original doctrine of Valentine*: VigChr 1 [1947] 70) lee οὐσίαν.

[97] *Excerpta ex Theodoto* 60: SC 23,178; VigChr 1 (1947) 70.

[98] *Excerpta ex Theodoto* 59,4: SC 23,178; VigChr 1 (1947) 68-70.

[99] El P. Orbe *(Estudios Valentinianos* 3 [Analecta Gregoriana 113] 166) prefiere χρίσεως, en vez de κρίσεως. Pero en todo el contexto no aparece nada que positivamente sugiera esa lectura; ni siquiera se lee allí el nombre de Cristo. En cambio, poco después, se afirma que la especial formación de Jesús tenía por objeto constituirle primicias de la discriminación que había de efectuar *(Elenchos* 7,27,8). Esa labor de clasificar los elementos mezclados y confusos con la filiedad abandonada aquí abajo, la llevó a cabo Jesús por medio de la separación de los elementos que constituían su propia estructura. Así llegó a ser Jesús primicias de la discriminación; y la pasión no tuvo otro fin que el separar los elementos confusos *(Elenchos* 7,27,12).

[100] Parece preferible la omisión de διά, como en la frase paralela de 7,27,10.

[101] *Elenchos* 7,26,8-9: GCS Hip 3 [26] 205; PG 16,3315s.

[102] *L'homme gnostique*: Eranos Jahrbuch 16 (1948) 113s.

[103] *Estudios Valentinianos* 3 [Analecta Gregoriana 113] 282s.

[104] O.c., p.166.

> Jesús, según ellos, fue engendrado como dijimos antes; y una vez realizada la generación ya declarada, lo demás de la vida del Salvador se verificó, según ellos, exactamente como se escribe en los evangelios [105].

Según estas palabras se diría que, para San Hipólito, la exégesis basilidiana de Lc 1,35 se refería por entero a la concepción del Señor. Tal vez deba pensarse que Basílides proyectaba Lc 1,35 primero sobre la concepción en el seno de María, y luego sobre la iluminación del Jordán; como escenas ligadas entre sí de la manera que lo están el principio imperfecto y la perfección que lo consuma bajo el mismo «Espíritu» en orden a la actividad soteriológica de Jesús, puesta evidentemente de relieve en toda la intención del pasaje [106].

De todos modos, Basílides, aun manteniendo la referencia de Lc 1,35 a la concepción de Jesús, utilizaba el texto no para subrayar la concepción virginal, sino para explicar otros aspectos que interesaban más a su sistema.

Terminaremos recogiendo una exégesis de Marcos, el Mago, que nos ha conservado San Ireneo y que constituye un buen ejemplo de lo que llamó Sagnard «la ley del ejemplarismo inverso» en el gnosticismo valentiniano [107].

La escena de la encarnación descrita por el relato evangélico es una representación sensible de la actividad superior del Pleroma. La segunda Tétrada de éste es la que va a intervenir en la formación de Jesús; pero lo hace sirviéndose de las personas a que alude San Lucas. Gabriel tiene el lugar del *Logos*, María el de *Ecclesia*. Junto a ellos actúan *Zoé*, figurada por el Espíritu Santo, y *Anthropos*, representado en el Poder del Altísimo. De ese modo se engendra a Jesús en el seno de María; el cual pasa a través de ella, no nace propiamente de ella [108].

---

[105] *Elenchos* 7,27,8: GCS Hip 3 [26] 207; PG 16,3319B.

[106] Cf. ORBE, *Estudios Valentinianos* 3 [Analecta Gregoriana 113] 283.

[107] *La Gnose valentinienne* p.244.

[108] *Adversus haereses* 1,15,3: PG 7,620; HARVEY 1,149s. Sobre el sistema de Marcos, véase SAGNARD, *La Gnose valentinienne* p.358-386.

CAPÍTULO VII

CONCEPCION VIRGINAL Y FILIACION DIVINA

El tema de las relaciones existentes entre el nacimiento virginal y la divinidad de Jesús, que había de tener amplio eco en la literatura patrística posterior, aflora ya en numerosos textos del siglo II.

El problema venía directamente sugerido por varios pasajes bíblicos. El mensaje del ángel a María establece ya una conexión entre el Hijo de Dios que nace y la virginidad de su madre, hecha fecunda por la virtud de Dios. Pero, además, es bien conocida la variante de Jn 1,13, que leyendo ἐγεννήθη en vez de ἐγεννήθησαν relacionaba de hecho la concepción virginal con el Verbo de Dios que se encarnaba.

Esta variante, que aparece con claridad en San Ireneo y en la *Epistula Apostolorum*, y tal vez también en San Justino y en San Ignacio, debía de ser corriente en el siglo II [1]. Tertuliano no sólo la tiene por la verdadera lectura [2], sino que echa en cara a los valentinianos el que la hayan cambiado adulterando el texto original para aprovecharlo en apoyo de sus propias herejías:

> Quid est ergo *non ex sanguine nec ex voluntate carnis nec ex voluntate viri sed ex Deo natus est?* Hoc quidem capitulo ego potius utar, cum adulteratores eius obduxero. Sic enim scriptum esse contendunt: *non ex sanguine nec ex carnis voluntate nec ex viri sed ex Deo nati sunt;* quasi supradictos credentes in nomine eius designet, ut ostendant esse semen illud arcanum electorum et spiritalium, quod sibi imbuunt [3].

---

[1] IRENEO, *Adversus haereses* 3,16,2; 3,19,2; 3,21,5; 3,21,7; 5,1,3; *Epistula Apostolorum* 3 [14]: TU 43,28; *Neutest. Apokr.* 1,128; PO 9,190. En San Justino y en San Ignacio, la cosa no es clara y sigue aún hoy discutiéndose. Cf. F. M. BRAUN, *Qui ex Deo natus est*, en *Aux sources de la tradition chrétienne* [Mélanges M. Goguel] (Neuchâtel-Paris 1950) p.11-31; M.-E. BOISMARD, *Critique textuelle et citations patristiques*: RevBibl 57 (1950) 401-408; J. SCHMID, *Joh.* 1,13: BiblZt 1 (1957) 118-125; A. HOUSSIAU, *Le milieu théologique de la leçon* ΕΓΕΝΝΗΘΗ *(Jo.,* I 13): «Sacra Pagina» 2 (1959) 170-188.

[2] *De carne Christi* 24,2: EVANS, 78; CC 2,915s; CSEL 70,248: «*Non ex sanguine neque ex carnis aut viri voluntate, sed ex Deo natus est*, Ebioni respondit [Spiritus Sanctus]».

[3] *De carne Christi* 19,1: EVANS, 64; CC 2,907; CSEL 70,236.

Tertuliano rechaza decididamente la lectura de los valentinianos, que denuncia como tendenciosa y no acomodada al contexto. Para él, San Juan en ese versículo se refiere solamente a Cristo. Como corresponde al Verbo, él solo ha nacido de Dios; y al hacerse carne, su concepción no es como cualquier concepción humana, sino por actuación de la voluntad divina:

> Adeo singulariter, ut de Domino, scriptum est: *sed ex Deo natus est:* merito, quia Verbum Dei [...]; qua caro autem, *non ex sanguine, nec ex carnis et viri voluntate:* quia ex Dei voluntate *Verbum caro factum est*[4].

Según este testimonio de Tertuliano, los valentinianos habían modificado el texto del versículo para ver en él la prueba de su teoría sobre la constitución de los «espirituales» por un germen superior, cuyo desarrollo por la gnosis había de llevarlos a la salvación perfecta. La acusación, que sepamos, es exclusiva de Tertuliano. Ni San Ireneo, ni Hipólito, ni San Epifanio dicen nada de semejante exégesis valentiniana, ni de la adulteración del texto tampoco.

Sea como fuere, lo que sí es cierto es que de los testimonios más antiguos que poseemos hoy se puede suponer, con mayor o menor probabilidad cuando se trata de algunos escritores, que en el siglo II era corriente la lectura que Tertuliano da por auténtica. De ahí su utilización frecuente al hablar de la concepción virginal del Hijo de Dios en el seno de María.

Pero no eran sólo las indicaciones bíblicas las que llevaban a hacer una aproximación temática entre la divinidad del Hijo y la virginidad de la madre. También la ocasión polémica inducía a lo mismo. La apologética contra el judaísmo tenía necesariamente que tomar en consideración no sólo el mesianismo de Jesús, sino el carácter estrictamente divino de su persona y su prodigioso nacimiento de una virgen; todo como cumplimiento espléndido de antiguas profecías. La negación conjunta de todas estas prerrogativas de Jesús por parte de los judíos hacía natural se tratasen también éstas por los apologetas cristianos en su relación mutua; tanto más cuanto que las mismas profecías aludidas convidaban a ello.

Como los judíos, también los ebionitas. Ellos admitían sin duda el carácter mesiánico de Jesús. Pero negaban al mismo tiempo su divinidad y su nacimiento virginal. ¿Qué tiene de extraño que la refutación de los ebionitas haya llevado a tratar a la vez de la filiación divina de Cristo y de su concepción virginal en el seno de María?

Todo este conjunto de circunstancias históricas ha dado por resultado el hecho de que en la literatura cristiana del siglo II aparezcan frecuentemente unidos esos dos temas. El hecho es cierto, como vamos a tener ocasión de comprobarlo. Otra cosa es su interpretación.

Más arriba aludimos a la teoría propuesta por Holl para explicar la presencia del «kerygma» cristológico desarrollado dentro de un símbolo de estructura primitiva trinitaria. Dicha teoría contenía entre sus elementos la afirmación concreta de una explicación de la «filiación divina» de Jesús por su concepción virginal; explicación que, propuesta por Holl (quien la veía ya literalmente expresada en Lc 1,35)[5], creyeron otros escritores de renombre poder encontrar en la literatura patrística del siglo II. El título de «Hijo de Dios» se le debería a Jesús únicamente por razón de su concepción virginal. Su «filiación divina» no sería una filiación preexistente a la encarnación, sino un mero resultado del modo como ésta se había verificado. Filiación divina, como se ve, no en sentido estricto, sino en una acepción muy amplia y abusiva del término: la ausencia de padre humano y el recurso a la acción superior para suplir esa ausencia habrían hecho atribuir a Dios la paternidad de Jesús, y a éste, la filiación divina.

Para examinar el problema de cerca (el problema literario del siglo II, que es lo único que aquí nos interesa), es preciso distinguir varios aspectos del mismo que frecuentemente se hallan mezclados. Hay que empezar por establecer ante todo el hecho en su forma más simple: los escritores cristianos del siglo II hablan en un mismo contexto de la filiación divina de Jesús y de su concepción virginal. Luego, hay que investigar si se trata de una mera yuxtaposición de dos temas, o se acusa en esos autores alguna idea de dependencia entre ambos. Finalmente habrá que descubrir cuál es en realidad el sentido de esa dependencia, si la afirman, y qué explicaciones dan de ella. Como el problema no se presenta igualmente en todos los escritores de la época, examinaremos por separado cada uno de ellos, teniendo siempre en cuenta los diversos aspectos señalados en el complejo problema.

---

[4] *De carne Christi* 19,2: Evans 64; CC 2,907; CSEL 70,237.

[5] *Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses* [*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2] 111s. Sobre la teoría de Holl y su posterior desarrollo, cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* p.119-126.

1. San Ignacio de Antioquía

El P. Lebreton ha escrito que el punto más vivamente discutido de toda la teología de San Ignacio es el de la filiación divina de Cristo en relación con la concepción virginal de María [6]. Pasaje central en el problema es el siguiente:

> Llenos de una plena fe
> en nuestro Señor,
> que verdaderamente es del linaje de David κατὰ σάρκα,
> Hijo de Dios κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ,
> nacido verdaderamente de una virgen [7].

Sobre este pasaje de San Ignacio existe una amplísima literatura. El problema se circunscribe a la frase penúltima y a su posible conexión con la última. En concreto: ¿de qué filiación divina habla San Ignacio?; ¿cómo la concibe?; ¿qué relación halla entre esa filiación y la generación virginal?

Interpretación muy generalizada del pasaje ignaciano es la que ve en él una prueba clara de la teoría de Holl-Harnack, aunque esta interpretación de San Ignacio se ha defendido también independientemente de dicha teoría. Según ella, el obispo de Antioquía habla de una «filiación divina» de Jesús que es únicamente la consecuencia de su nacimiento de una virgen. No se trataría de una filiación divina preexistente y anterior a la encarnación; sólo sería un resultado de ésta. Como ha glosado Zahn:

> Sofern er σάρξ hat, stammt er durch Vermittlung seiner Mutter aus Davids Geschlecht; dass diese Fleisch Gewordene aber gleichwohl Gottes Sohn ist, verdankt er dem besonderen Willen und der Kraft Gottes, wodurch die wunderbare Geburt von einen Jungfrau möglich wurde [8].

---

[6] *Histoire du Dogme de la Trinité* 2,312s.

[7] *Smirn.* 1,1. Damos el texto de Funk-Bihlmeyer, 1,106; BAC 65 p.489. El texto puede tenerse hoy por cierto prescindiendo, naturalmente, de la puntuación. Las sustituciones de θέλημα por θεότητα, en Teodoreto, y por φύσιν en la versión armena, son claros intentos de corregir un texto que parecía difícil de entender. La versión copta coincide con nuestro texto; pero enlaza el primer ἀληθῶς con la frase precedente: cf. CSCO 136 [Script. Coptici 18] 40.

Es decir, Jesús es «Hijo de Dios», porque nacido virginalmente, no tiene padre humano, y es Dios quien ha hecho las veces de éste. Filiación divina impropia, en la que la maternidad virginal ha ejercido un influjo decisivo y total.

La resonancia que ha tenido esta interpretación del pasaje ignaciano en los historiadores de los dogmas se comprende bien leyendo la lista de nombres citados por el P. Lebreton: Zahn, Von der Goltz, Harnack, Lietzman, Loofs, Seeberg [9]. Más cercanos a nuestros días pueden aún citarse Cullmann y Kelly, por ejemplo [10].

Semejante interpretación no tiene consistencia. Como el P. Lebreton ha demostrado [11], para San Ignacio, Jesús, Hijo y Verbo de Dios, es Dios en sentido estricto; las frases del obispo de Antioquía dejan entrever los misterios de la vida divina entre el Padre y el Hijo, que de El procede [12]. Pero, además, San Ignacio conoce dos nacimientos de Cristo: por el uno es hijo de María (ἐκ Μαρίας), por el otro es Hijo de Dios (ἐκ θεοῦ). Nos referimos al famoso pasaje de la carta a *los Efesios* [13]. Ese pasaje reconoce claramente en Jesús un origen de María, por el que es «carnal», como nosotros, ha tenido comienzo, está en la carne, en la muerte, es pasible. Mas a este estado suyo se contrapone otro no menos real, en el que Jesús es «espiritual», no tiene comienzo [14], es Dios, vida verdadera, impasible: en este estado divino Jesús ha nacido «de Dios», ni más ni menos que en el otro estado humano nació «de María». Esta neta distinción de las dos naturalezas de Cristo y de las dos generaciones correspondientes hace imposible en San Ignacio todo conato de interpretar la filiación divina de Cristo como una pura consecuencia de su concepción virginal.

---

[8] *Ignatius von Antiochien* p.470.

[9] O.c., p.313 nota. Cf. Rackl, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien* p.234-236, donde se alude también a algunos autores católicos.

[10] Cullmann, *Les premières confessions de foi* p.45 nt.8; Kelly, o.c., p.92: «His divine Sonship dates from the incarnation» y cita solamente nuestro pasaje. Véase también H. J. Carpenter, *The Birth from Holy Spirit and the Virgin in the Old Roman Creed:* JThSt 40 (1939) 35.

[11] O.c., p.313-319.

[12] *Magnes.* 6,1; *Roman.* 3,2; *Smirn.* 8,3.

[13] *Ephes.* 7,2: Funk-Bihlmeyer, 84; BAC 65 p.451. Cf. Zahn, o.c., p.566.

[14] Sobre el sentido de ἀγέννητος en este pasaje, véase Lebreton, o.c., p.635-647. Ya antes Rackl, o.c., p.260-270.

Se ha insistido, sin embargo, en que el pasaje ignaciano que estamos estudiando menciona la filiación divina entre la filiación davídica y el nacimiento virginal; lo que probaría que San Ignacio une aquélla con esta última [15]. Puede ser que las una; pero nótese que entre la concepción virginal y la filiación divina pueden darse múltiples relaciones sin que incluyan necesariamente el sentido de esa filiación abusiva e impropia que se pretende ver en el pasaje. Hablaremos sobre ello más adelante.

Frente a esa interpretación del texto ignaciano, Rackl ha presentado otra diametralmente opuesta. El texto se entendería así:

> Según la carne, según su naturaleza humana, Jesús es hijo del hombre, desciende del linaje de David; según su naturaleza divina y su poder divino, es Hijo de Dios, procede de Dios [16].

El autor observa que la expresión κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν no tiene sentido causal, como no lo tiene tampoco la expresión inmediatamente anterior κατὰ σάρκα. Si en este último caso significa «en cuanto tiene carne, es decir, en cuanto tiene naturaleza humana», en el primero significará también «en cuanto tiene voluntad y poder divinos» [17]. Es decir, como σάρξ es un constitutivo esencial de Cristo, a saber, su naturaleza humana, debe presumirse que *thélema* y *dynamis Theou* designan también otro constitutivo suyo esencial, su naturaleza divina [18].

Pero esta interpretación tampoco es viable a pesar de los grandes esfuerzos realizados para apoyarla convenientemente. Resulta en realidad extraña (y el mismo Rackl lo confiesa [19]) semejante afirmación de la divinidad de Jesús con fórmula de una exactitud y perfil propios de siglos posteriores. Habría que probar que no son ajenas a San Ignacio, o por lo menos a la

---

[15] ZAHN, o.c., p.470; VON DER GOLTZ, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe* p.18.

[16] O.c., p.250.

[17] O.c., p.242-250.

[18] O.c., p.251-256. En resumen: «Según el pensamiento de San Ignacio en *Smirn.* 1,1, Cristo es Hijo de Dios, no porque nació de una virgen por la acción del Espíritu Santo, sino porque posee una voluntad divina y un poder divino, es decir, por su divina naturaleza» (o.c., p.255).

[19] O.c., p.254.

literatura cristiana del siglo II, fórmulas que utilizan las propiedades de la naturaleza para designar esta última; y ello exactamente al hablar de Dios. Tal demostración, fácil para otros siglos de la literatura patrística, no existe para el siglo II.

Por eso Lebreton ha propuesto otra tercera interpretación del pasaje. La filiación divina de que habla San Ignacio no es ni una filiación impropia (resultado del nacimiento virginal), ni tampoco una expresa y directa afirmación de la naturaleza divina de Cristo en su sentido metafísico más estricto. Se refiere a la manifestación esplendorosa de esta última en la resurrección de Jesucristo, por virtud de la especial voluntad y poder de Dios:

> Según la debilidad de su carne, Cristo no es otra cosa que un descendiente de David; mas en la voluntad y en el poder divinos aparece como Hijo de Dios [20].

San Ignacio, como ya lo había dicho Lighfoot en nota al pasaje, se inspiraría en Rom 1,3-4, cuya reminiscencia está clara en las primeras palabras ignacianas.

Creemos que esta interpretación no es más satisfactoria que la anterior. No parece adaptarse bien al contexto del pasaje. El recuerdo de la resurrección del Señor y de sus efectos en orden a la manifestación gloriosa de Cristo, al modo de Rom 1,4, no se ve realmente qué sentido pueda tener cuando se le encuentra introducido entre la procedencia de David y la generación virginal. Sobre todo si se tiene en cuenta que a continuación se refiere San Ignacio al bautismo de Jesús y a su crucifixión, acentuando la realidad de todos estos hechos históricos, pero no precisamente su efecto glorificador del Hijo de Dios. Ni las palabras aludidas de San Pablo autorizarían la presencia de *thélema* en el texto ignaciano como oposición a *sárka;* ni siquiera la presencia de *dýnamis*, que, como en Rom 1,4, no hubiera sido κατὰ δύναμιν θεοῦ, sino ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα. Es decir, la oposición hubiera sido entre *sarka* y *pneuma*, no entre *sarka* y *thélema* o *dýnamis*. Nada, pues, parece aconsejar la explicación propuesta del pasaje [21].

A nuestro parecer no puede excluirse en la frase *Hijo de*

---

[20] O.c., p.317.

[21] A. Houssiau (l.c., p.173) supone también la alusión a Rom 1,3-4 y excluye que en el texto ignaciano deba unirse la frase κατὰ θέλημα... con la concepción virginal mencionada inmediatamente después.

Dios, κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ una relación a la concepción virginal, aun prescindiendo de las palabras siguientes y de su posible unión con aquélla. Esa *dynamis Theou* alude sin duda a la *dynamis uxistou*, que en Lc 1,35 está relacionada también con el término *uios Theou*. Por su parte, *kata thélema* pensamos alude muy probablemente a Jn 1,13 en la variante que leía ἐγεννήθη en vez de ἐγεννήθησαν, y que constituía una afirmación de la concepción virginal del Verbo de Dios hecho carne. Como ha escrito el P. Braun, si suponemos que San Ignacio leía así el versículo de San Juan (lo que no es ningún anacronismo, sino algo corriente en su época), su propio texto se hace mucho más claro [22]. Lo que dice el obispo de Antioquía sería esto:

> Nuestro Señor Jesucristo,
> si atendemos a su carne, desciende verdaderamente del linaje de David; si atendemos a la voluntad y al poder de Dios (que le engendraron), es Hijo de Dios verdaderamente nacido de una virgen [23].

Si las primeras palabras contienen una alusión a Rom 1,3, las otras precisan más su sentido con la referencia a Lc 1,35 y a Jn 1,13: verdadero descendiente de David, pero virginalmente. Son los dos elementos esenciales del «kerygma» cristológico en el siglo II. De este modo, el pasaje entero habla de la vida humana de Jesús, cuya realidad y verdad le interesaba a San Ignacio dejar bien asentadas contra las pretendidas apariencias del docetismo. Jesús desciende *verdaderamente* del linaje de David; hijo *verdaderamente* de una virgen [24], como correspondía a su filiación divina; bautizado y *verdaderamente* crucificado, para resucitar *verdaderamente* y salvarnos.

Pero, admitida en el texto ignaciano esta relación entre la concepción virginal y la filiación divina de Jesús, es preciso dar un paso más en su interpretación. ¿Qué clase de relación pone San Ignacio entre esos dos extremos?

---

[22] BRAUN (l.c., p.22) ha visto también en el pasaje de San Ignacio la doble referencia a Lc 1,35 y a Jn 1,13; esta última no se prueba por el texto solo, pero, si se la supone, se obtiene en el pasaje un sentido mejor.

[23] Cf. P. RICHARD, *Fils de Dieu:* DThC 5,2409.

[24] Compárese *Ephes.* 18,2 (FUNK-BIHLMEYER, 87; BAC 65 p.457): «Porque nuestro Dios Jesús, el Cristo, fue llevado por María en su seno, conforme a la disposición de Dios, ciertamente de la semilla de David, pero del Espíritu Santo; el cual nació y fue bautizado...»

Hemos visto antes que la Cristología del obispo de Antioquía excluye en Jesús la idea de una filiación divina impropia y adventicia, mero resultado de una concepción, que, por ser sin padre humano, hiciera ver como padre a Dios. Excluida esta hipótesis, el nacimiento virginal no es en el texto la causa de la filiación divina; pero es su manifestación externa sobre la tierra. Estamos en la misma línea del mensaje angélico a María. El fruto santo de su seno, por ser fruto virginal, no se refiere a ningún padre humano; a través del poder divino que lo ha producido junto con María, nos descubre su procedencia eterna del Padre.

¿Puede aún buscarse una explicación más profunda? El P. Mauricio Gordillo escribió recientemente:

> También él [San Ignacio] mira la encarnación del Verbo como la prolongación en la tierra de su existencia como Verbo e Idea del Padre [25]. Por eso, toda la encarnación, como la generación eterna, se hace por la voluntad y virtud de Dios, y tiene su comienzo en el silencio del Padre.

Cita como prueba nuestro pasaje y continúa:

> Y esta voluntad y virtud de Dios es la misma que se despertó en aquel profundo silencio de Dios.

Cita *Magnes.* 8,2 y sigue:

> En este silencio, del cual proviene la generación eterna del Verbo, se realiza también el gran misterio de la virginidad de su Madre en el tiempo.

Lo prueba Ephes. 19,1 [26]. La conclusión de estas premisas la expresa bellamente así:

> [El silencio, la serena estabilidad a que alude San Ignacio] se refieren a Dios, del cual brota el Verbo. Esta fuente pura, virginal, es la que nos da la virginidad intemerada de María, de la cual nacerá verdaderamente el Hijo de Dios, que, así como no puede brotar en el seno del Padre con una *probolé* que introdujese división o pérdida en el seno divino, así tampoco el Verbo Hijo de Dios podrá nacer en el tiempo más que de una madre virgen [27].

---

[25] La afirmación es de G. AEBY, *Les Missions divines de saint Justin à Origène* [Paradosis 12] (Fribourg 1958) 4.

[26] *La virginidad trascendente de María, Madre de Dios, en San Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia:* EstMar 21 (1960) 149s.

[27] L.c., p.150.

El comentario es muy sugestivo y no queremos excluir en ningún modo fuera ése realmente el pensamiento más profundo de San Ignacio; pero alguna de las ideas propuestas ahí como del obispo de Antioquía no acabamos de ver cómo se apoyan en sus palabras. Tal vez sea más seguro ver en el pasaje un tema que después va a ser ampliamente desarrollado, pero que allí está apenas indicado. El obispo de Antioquía se mantiene en la perspectiva insinuante de los evangelios: la concepción virginal, precisamente por serlo, supone la intervención inmediata de la voluntad y del poder del Padre; y esa intervención nos descubre que el fruto nacido procede eternamente del mismo Padre: es Hijo de Dios. Toda ulterior explicación creemos que falta en el texto ignaciano.

2. San Justino

El tema se presenta de modo distinto en San Justino. No sólo porque los pasajes donde lo toca son más numerosos, sino también porque en él se esboza una explicación positiva de la relación entre concepción virginal y filiación divina.

La conexión entre concepción virginal y divinidad de Jesús aparece clara, ante todo, en la fórmula, que vimos tan repetida en San Justino, según la cual Cristo no es «hombre (nacido) de hombres» [28]. Esa fórmula abarca los dos extremos del problema:

> Jesús
> no es un hombre como los demás, nacido de hombres;
> es Hijo de Dios, nacido virginalmente.

Escribe San Justino en la *Apología:*

> Y para que no se nos objete: ¿qué inconveniente hay en que ese que nosotros llamamos Cristo, siendo hombre (nacido) de hombres, haya obrado por arte mágica los prodigios que decimos, y por eso *(dia touto)* se le haya tenido por hijo de Dios?, demostraremos que... [29]

En estas palabras se supone evidentemente unida la filiación divina a la fórmula «hombre (nacido) de hombres»; en ellas está menos expresamente afirmada la concepción virginal.

En cambio léase este otro pasaje, en el que, después de probar el nacimiento virginal por la bendición de Jacob a Judá (Gén 49,11), termina:

> Esta profecía, señores, que os he citado, demuestra que Cristo no es hombre (nacido) de hombres, engendrado como los demás hombres [30].

Aquí resulta claro que la fórmula comprende también el nacimiento virginal. El pensamiento de San Justino aparece diáfano en este otro pasaje:

> Sin embargo, ¡oh Trifón!, queda en pie la verdad de que éste es el Cristo de Dios, aunque yo no pudiera demostrar que preexistió Hijo del Hacedor del universo, siendo Dios, y que nació hombre de la virgen [31].

He aquí netamente distinguidos tres conceptos: uno, que da ya por suficientemente probado: el carácter mesiánico de Jesús; otros dos, que intenta demostrar ahora: preexistía como Hijo de Dios, siendo Dios, y nació virginalmente de María. Pues véase cómo a continuación engloba estos dos últimos extremos en la fórmula aludida:

> [Si yo no logro demostrar esos dos extremos], lo único justo será decir que en eso me he equivocado, pero no negar que él es el Cristo si es que apareciera como hombre engendrado de hombres y se probara que sólo por elección fue hecho Cristo [32].

La fórmula, por lo tanto, yuxtapone el hecho de la filiación divina de Jesús y el de su concepción virginal; tal vez supone una conexión interna entre ambas. Pero esto último ni se expresa claramente, ni mucho menos se explica en ningún sentido determinado.

Un intento de explicación parecen indicar los pasajes, también citados en otro capítulo, en que San Justino ve anunciada la concepción virginal en la bendición de Jacob: *Lavará su*

---

[28] Véase c.4 § 2.

[29] *Apologia* 1,30: FlPatr 2,58; BAC 116 p.213. Cf. *Dialogus* 48,1.

[30] *Dialogus* 54,2: ARCHAMBAULT, 1,240; BAC 116 p.392. Lo mismo en *Dialogus* 63,2; 76,2.

[31] *Dialogus* 48,2: ARCHAMBAULT, 1,214; BAC 116 p.381.

[32] *Dialogus* 48,3: ARCHAMBAULT, 1,214; BAC 116 p.382. En el mismo sentido, en *Dialogus* 48,4 y 49,1. El uso de la fórmula en San Justino, aun refiriéndose a la mitología, opone el mito de Perseo («hijo de Dios», nacido virginalmente en formulación pagana) al mito de Belerofonte (puro hombre elevado al cielo) *(Dialogus* 67,2; *Apologia* 1,21,2; 54,7).

vestido en sangre de vid (Gén 49,11). En la reiterada exégesis que hace San Justino de ese pasaje bíblico, *sangre de vid* significa constantemente la realidad de un cuerpo humano nacido virginalmente. El hecho de ese nacimiento virginal lo expresa siempre por una fórmula bimembre, en la que los dos miembros son antitéticos: uno, el que se niega, es la intervención viril [33]; el otro, el que se afirma, es la intervención divina. Pero esta última obtiene una formulación interesante, en la que se hacen precisamente la voluntad o el poder de Dios [34]. Son exactamente los mismos términos que hemos encontrado juntos en el pasaje de San Ignacio. Por eso la alusión a Jn 1,13 y a Lc 1,35 parece puede presumirse también aquí, aunque la cosa, cuanto al primer texto, no es tan clara [35].

Que la encarnación se debe a la voluntad del Padre, lo afirma también San Justino en otro pasaje con la fórmula διὰ θελήματος θεοῦ [36], totalmente correspondiente a la fórmula διὰ παρθένου, característica en él para expresar la actividad maternal de María. Es, sin duda, la voluntad divina omnipotente (δυνάμει καὶ βουλῇ) [37], cuya eficacia basta para cambiar las propiedades físicas de los seres; por ejemplo, para convertir en fecunda la esterilidad, porque Dios puede cuanto quiere [38].

El último pasaje citado usa, en vez de *thélema*, el término

---

[33] Véanse las fórmulas en el texto correspondiente a las notas 11-16 del c.4.

[34] Véase c.4 nt.24-25.

[35] Braun (l.c., p.21s) dice que la fórmula de *Dialogus* 63,2 se explica mejor si se supone que San Justino alude a Jn 1,13 con la variante del verbo en singular. Sin embargo, debe notarse que, de ser así, hubiera sido natural encontrar en el término antitético la negación del θέλημα del varón o de la carne, términos que no recurren ni aquí ni en ninguna de las muchas ocasiones en que expresa San Justino la oposición entre la concepción ordinaria y la concepción virginal. El hecho resulta difícilmente explicable en esa hipótesis. Sin embargo, en apoyo de ella puede hacerse valer el que en estos pasajes sobre Gén 49,11 se alude no sólo a la concepción por voluntad o poder divinos, sino también a los que habían de creer en Jesús. Así en *Apologia* 1,32,8-9 (FlPatr 2,62s; BAC 116 p.216s): «Porque lo que el Espíritu divino llama por el profeta *su vestido* son los hombres que creen en El, en los que mora la semilla que de Dios procede, que es el Verbo; y se habla también de *sangre de la vid*, para dar a entender que el que había de aparecer tendría ciertamente sangre, pero no de germen humano, sino de *dynamis* divina». Véase también *Dialogus* 54,1-2. ¿Es puramente casual la asociación en un mismo pasaje de *los que creen*, el *Logos*, el *germen humano*, la *dynamis divina*, como en Jn 1,13-14?

[36] *Apologia* 1,63,10: FlPatr 2,102; BAC 116 p.253.

[37] *Dialogus* 84,2: Archambault, 2,52; BAC 116 p.452.

[38] Cf. *Dialogus* 84,3-4.

boulé, utilizado por San Justino muy frecuentemente en casos semejantes. La concepción humana de Cristo se efectúa

> κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ διὰ Μαρίας [39].

Esta fórmula plantea un problema: ¿debe entenderse en sentido causal su primera parte, del mismo modo que es, sin duda, causal la segunda? O de otra manera, ¿se habla ahí de algo que efectuó activamente la concepción virginal, equivalente al *dià thelématos*, o *ek thelématos* de las fórmulas anteriores?

Para solucionar este nuevo problema es preciso empezar por reunir otras fórmulas semejantes en San Justino. Así, por ejemplo:

> [el Hijo de Dios] hecho hombre τῇ βουλῇ αὐτοῦ [de Dios] [40].

O también:

> su nacimiento no es obra humana, sino τῆς βουλῆς τοῦ προβάλλοντος αὐτόν... [41]

Del sentido causal de estas últimas expresiones apenas puede dudarse. Lo que hace presumir ya que las anteriores deben entenderse también causalmente, al menos en muchas ocasiones. La voluntad omnipotente del Padre sustituye en la concepción virginal al influjo paterno normal en la concepción humana. *Boulé* y *thélema* expresan una misma realidad [42].

El estudio atento de estas fórmulas nos lleva a descubrir en San Justino un intento de explicación más profunda de las relaciones entre concepción virginal y filiación divina de Jesús. Compárense estos textos:

a) La maternidad virginal fue profetizada,

> para que, cuando sucediera, se reconociese que había sido realizada δυνάμει καὶ βουλῇ del Hacedor del universo [43].

---

[39] *Dialogus* 23,3; 43,1; 75,4; 87,2; *Apologia* 1,46,5; 63,16. En *Dialogus* 63,1 κατὰ βούλεσιν. Véase también *Dialogus* 41,1; 48,3; *Apologia* 2,5 [6],5. La frecuencia de la fórmula (en conexión con la concepción virginal) en San Justino llevó a Feder *(Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus* p.277) a sospechar en ella un elemento propio del símbolo del gran apologeta.

[40] *Apologia* 1,23,2: FlPatr 2,48; BAC 116 p.207.

[41] *Dialogus* 76,1: Archambault, 2,6; BAC 116 p.437.

[42] Cf. Orbe, *Estudios Valentinianos* 3 [Analecta Gregoriana 113] 27; Houssiau, l.c., en «Sacra Pagina» 2,175.

[43] *Dialogus* 84,2: Archambault, 2,52; BAC 116 p.452. Cf. *Apologia* 1,46,5.

b) Tenemos a Cristo por Hijo de Dios,

> salido del Padre δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ, antes de todas las criaturas[44].

Y también:

> he dicho que esta *dynamis* [el Logos] nació del Padre, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ[45].

Como se ve, la fórmula es idéntica. Pero mientras, en el primer pasaje, se aplica a la concepción virginal, en los otros dos se dice de la generación eterna del Verbo: ambas proceden de la voluntad omnipotente del Padre.

Esta identidad de fórmulas hablando de las dos generaciones de Cristo la encontramos incluso con la misma frase κατὰ τὴν βουλὴν θεοῦ, que vimos tan repetida por San Justino al tratar de la concepción virginal. Véase este texto que se refiere a la generación del Verbo:

> [Nadie] vio jamás al Padre e inefable Señor de todas las cosas absolutamente, aun del mismo Cristo; sino [que los patriarcas vieron solamente] al que es también Dios, Hijo suyo, κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου[46].

La fórmula, aplicada a la misma generación eterna, la leemos también en otro pasaje, en el que San Justino parece contemplar ambas generaciones unidas a propósito de una misma cita bíblica (Sal 109,3 combinado con Sal 71,5). A la generación eterna se refiere en estas palabras:

> Y David proclamó que había de nacer del seno antes del sol y de la luna [...], y manifestó que, siendo Cristo, era Dios fuerte y admirable...[47]

Pero se refiere también a la generación temporal en estas otras:

> Y las palabras de David, *en los esplendores de tus santos te engendré de vientre antes del lucero de la mañana* [...], ¿no os dan a entender que el Dios y Padre del universo, desde antiguo y por vientre humano había de engendrarle?[48]

---

[44] *Dialogus* 100,4: ARCHAMBAULT, 2,122; BAC 116 p.478.

[45] *Dialogus* 128,4: ARCHAMBAULT, 2,258; BAC 116 p.527.

[46] *Dialogus* 127,4: ARCHAMBAULT, 2,254; BAC 116 p.525. En este mismo texto, dice que el Padre βεβούληται que naciera de la Virgen ese Hijo suyo que siempre sirve a sus designios.

[47] *Dialogus* 76,7: ARCHAMBAULT, 2,12; BAC 116 p.439.

[48] *Dialogus* 63,3: ARCHAMBAULT, 1,298; BAC 116 p.414.

Ahora bien, esa generación, también la eterna, es κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλήν[49].

Según todos estos textos, el pensamiento de San Justino puede concretarse así: el Hijo de Dios procede, antes del tiempo, del Padre, por la voluntad de éste; y, por la misma voluntad paterna, procede virginalmente de María, en el tiempo. La voluntad del Padre, que determina la emisión del Hijo antes de existir las criaturas, es la misma que actúa en su generación temporal en el seno de la Virgen. Es siempre el Hijo de Dios, que procede del Padre: allí, de la sustancia paterna; aquí, de la sustancia de María.

De este modo quedan excluidos cualquier otra voluntad paterna y cualquier otro poder humano en la concepción temporal, que resulta por eso mismo virginal. La pureza inmaculada y la perfecta integridad de la generación primera se transmiten a la segunda, hecha en todo a su semejanza, como son también idénticos en ambas el que engendra y el engendrado: el Padre y el Hijo[50].

Tenemos sugerido así por San Justino un intento de explicación de la conexión íntima entre filiación divina de Jesús y su concepción virginal por María. Gracias a esa conexión estrecha, ésta última es en la tierra un signo y una manifestación de aquélla[51].

---

[49] *Dialogus* 76,7: ARCHAMBALUT, 2,12; BAC 116 p.439. Hablando de la *dynamis racional* (el Logos), engendrada por el Padre al principio, antes de todas las criaturas, afirma San Justino *(Dialogus* 61,1) que «sirve τῷ πατρικῷ βουλήματι y que nació ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει (ARCHAMBAULT, 1,284; BAC 116 p.409).

[50] Cf. ORBE, *Estudios Valentinianos* 1 [Analecta Gregoriana 100] 575-578.

[51] El P. Orbe *(Estudios Valentinianos* 3,25s) ha glosado así la conexión entre ambas generaciones según San Justino: «El nacimiento *ex Maria* no estaba desligado del nacimiento eterno. Coexistía con la generación eterna, y continua, *ex Patre*. Jesús nació al través del instrumento humano 'según la voluntad del Padre', 'de la voluntad de Dios', como de simiente divina [...]. Aunque no lo diga explícitamente, San Justino supone la generación eterna 'ex voluntate Patris' al tiempo de la generación *ex Maria*». Y más recientemente *(Estudios Valentinianos* 4 [Analecta Gregoriana 158] 51 nt.31): «La βουλή o *thélema* del Padre, a manera de *sperma* masculino, explica en lo divino y en lo humano la ausencia de toda simiente de varón y, en consecuencia, la generación doblemente virginal del Padre y de la Madre».

3. San Ireneo

El problema de la conexión entre la divinidad de Jesús y su concepción virginal en el seno de María se presenta en San Ireneo repetidas veces y de maneras diversas. Era obvio, al tener que refutar a los ebionitas, que negaban la una y la otra. Pero, además, sea lo que fuere de la acusación que hace Tertuliano a los valentinianos, es lo cierto que San Ireneo leía en Jn 1,13 el verbo en singular [52], quedando ya así orientado hacia la consideración conjunta de la divinidad del Verbo que se encarnaba, y del modo sobrenatural de su concepción temporal, no por voluntad humana, sino de Dios. ¿Cómo ha resuelto San Ireneo el problema?

Empecemos por estos últimos pasajes, en que interviene de algún modo Jn 1,13. Entre ellos hay algunos en los que el nexo entre nacimiento virginal y divinidad del que nacía se expresa explícitamente; se aduce sólo el texto de San Juan como prueba del nacimiento virginal. Así, por ejemplo, en este pasaje, en el que se citan las palabras de Is 28,16:

> Sic dicit Dominus: ecce ego mitto in fundamento Sion lapidem pretiosum, electum, summum angularem, honorificum.

Palabras que deben entenderse del nacimiento virginal:

> uti non ex voluntate viri sed ex voluntate Dei, adventum eius, qui secundum hominem est, intellegamus [53].

---

[52] Véanse estos pasajes: *Adversus haereses* 3,16,2 (SC 34,280; PG 7,921s): «Non enim ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex voluntate Dei Verbum caro factum est»; ib., 3,19,2 (SC 34,334; PG 7,940A): «Ut intellegat quoniam is, qui non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri natus Filius hominis, hic est Filius Dei»; ib., 3,21,5 (SC 34,362; PG 7,953B): «Quoniam non ex voluntate viri erat qui nascebatur»; ib., 5,1,3 (SC 153,28; PG 7,1123): «Et propter hoc in fine, non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris...». Braun (l.c., p.17) ve solamente citas libres, no literales, en estos textos. Pero en ellos son elementos claramente atestiguados: *non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri*, entendidos de la generación virginal. Al lado de ellos podría pensarse si debe ponerse con igual razón *sed ex voluntate Dei* (no *ex Deo)*, atestiguado por tres pasajes diferentes. Nótese además que idéntica lectura supone la *Epistula Apostolorum* 3 [14] (TU 43,28; *Neutest. Apokr.* 1,128; PO 9,190): «Creemos [...] que no es por la concupiscencia de la carne, sino por la *voluntad del Señor* [por lo que] fue engendrado». Si se pretende que San Justino y San Ignacio aluden a Jn 1,13, igualmente creemos se explicaría mejor la alusión suponiendo aquí dicha lectura. ¿Se tratará tal vez de una interpretación del texto, como si dijera: *no de voluntad de varón, sino de Dios*, es decir, *de voluntad de Dios?*

[53] *Adversus haereses* 3,21,7: SC 34,366; PG 7,953B.

Así también en este otro pasaje, en el que comenta la promesa hecha a David de un futuro descendiente, no *ex fructu lumborum eius*, sino *de fructu ventris eius:*

> Circumscripsit igitur genitalia viri in promissione Scripturae, immo vero nec commemoratur [vir], quoniam non ex voluntate viri erat qui nascebatur [54].

No se menciona en la promesa ningún varón que vaya a ser padre del futuro descendiente, porque su nacimiento había de ser virginal.

Pero, al lado de esos pasajes, hay otros en los que, junto a la virginidad de la Madre, aparece la divinidad del Hijo, asociadas ambas en la misma cita de San Juan:

> Sed providens Spiritus Sanctus [...] ait: Christi generatio sic erat; et quoniam hic est Emmanuel, ne forte tantum eum hominem putaremus; non enim ex voluntate carnis nec ex voluntate viri, sed ex voluntate Dei, Verbum caro factum est [55].

Aquí la concepción virginal es la prueba de que el que ha nacido no es puro hombre, sino Dios.

Por eso no es extraño que Jn 1,13 recurra en la pluma del obispo de Lyón cuando refuta a los ebionitas, que negaban a la vez ambos extremos. Así, en un pasaje que ya estudiamos en otro capítulo:

> Propter hoc, generationem eius quis enarrabit? Quoniam homo est, et quis agnoscet Eum? Cognoscit autem Illum is, cui Pater, qui est in caelis, revelavit, ut intellegat quoniam is, qui non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri natus Filius hominis, hic est Filius Dei vivi... [56]

Como ya expusimos, a Cristo, dice San Ireneo, no se le puede conocer en su plenitud sino por revelación divina. Esa revelación del Padre descubre a los ojos de la fe que este hombre, que ha nacido virginalmente, no es otro que el Hijo de Dios vivo. No que semejante filiación divina se deba precisamente al nacimiento virginal. Esa idea está excluida en el texto y en el contexto de San Ireneo. El hijo nacido virginalmente es *Filius hominis* por haber nacido de María:

---

[54] *Adversus haereses* 3,21,5: SC 34,362; PG 7,952A. Sobre este texto y el modo de citar la promesa davídica, véase más arriba, c.5 nt.26.

[55] *Adversus haereses* 3,16,2: SC 34,280; PG 7,921s.

[56] *Adversus haereses* 3,19,2: SC 34,332-334; PG 7,940A.

> Quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem, factus est Filius hominis [57].

Es, a la vez, Hijo de Dios. Pero no por ese nacimiento humano virginal, sino por su procesión eterna del Padre:

> Hic igitur Filius Dei, Dominus noster, Verbum exsistens Patris, et Filius hominis quoniam ex Maria...

Hijo de Dios hecho Hijo del hombre, para que los hombres pudiéramos obtener la filiación adoptiva del mismo Dios:

> Con ese fin el Verbo se hizo hombre, e Hijo del hombre el que era Hijo de Dios: para que el hombre, unido al Verbo, llegara también a ser hijo de Dios por adopción [58].

El nacimiento virginal no es, por lo tanto, causa de la filiación divina, que se da como anterior a él. Es ciertamente su manifestación externa; tan clara, que, como vimos en el pasaje anterior (en este último no aparece tan evidente), puede darse como prueba suya. ¿Por qué? San Ireneo no lo ha explicado. Creemos se atiene a los datos concretos que encuentra en la Escritura; no precisamente en Lc 1,35, sino más bien en Jn 1,13.

Pero el pasaje de San Ireneo que acabamos de comentar nos introduce en el estudio de otro, en el que volvemos a hallar juntas la virginidad de la Madre y la divinidad del Hijo, también en conexión con Jn 1,13 y aun señalando idénticas consecuencias soteriológicas.

Porque se trata también de la adopción divina, a la que no pueden llegar los ebionitas porque ellos mismos se cierran el camino al no creer en la divinidad del Salvador y en su nacimiento virginal. No hay sino un solo modo de salir de la

---

[57] *Adversus haereses* 3,19,3: SC 34,336; PG 7,940.

[58] *Adversus haereses* 3,19,1: SC 34,332; PG 7,941B. Con la misma orientación en 4,33,4 (SC 100,812; PG 7,1075): «Melior autem eo homine, qui secundum similitudinem Dei factus est, et praecellentior, quisnam sit alius nisi Filius Dei, ad cuius similitudinem factus est homo? Et propter hoc in fine ostendit similitudinem Filius Dei homo factus, antiquam plasmationem in semetipso suscipiens». Véase también *Epideixis* 36 (SC 62,89): «Et ce roi, [c'est] le Christ, le Fils de Dieu devenu fils d'homme, c'est-à-dire issu comme un fruit de la Vierge».

situación de muerte causada por Adán: acercarse por medio de la fe al Salvador, creyendo que es el mismo Hijo de Dios quien, con una nueva generación, destruye los efectos de la generación natural de Adán. Generación nueva del Hijo de Dios, porque no ha sido *ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris* [59].

Estos tres elementos (la adopción divina de los que creen en Cristo, la concepción virginal de éste y su propia divinidad) los asocia constantemente San Ireneo cuando refuta a los ebionitas [60]. Parece claro que su inspiración inmediata está en Jn 1,12-13, donde encontramos juntos los mismos elementos. En cambio, el obispo de Lyón ha dejado más en la penumbra la filiación divina de Jesús, tal como la podía sugerir Lc 1,35, aunque no falta tampoco alguna alusión a ésta [61].

Del conjunto de los textos citados se deduce que, para San Ireneo, existía ciertamente una conexión entre la divinidad de Jesús y su nacimiento virginal; conexión que hace de este último una manifestación externa de aquélla, pero que el obispo de Lyón no explica más, contentándose con los datos que ha encontrado reunidos en Jn 1,13.

Desligado del texto de San Juan encontramos otro pasaje, en el que San Ireneo nos presenta unidas la generación eterna del Verbo y su concepción virginal en el seno de María:

> Haec autem non testificarentur Scripturae de Eo, si similiter ut omnes homo tantum fuisset. Sed quoniam praeclaram praeter omnes habuit in se eam, quae est ab Altissimo Patre, genituram, praeclara autem functus est et ea, quae est ex Virgine, generatione, utraque Scripturae divinae de Ipso testificantur [62].

¿Cómo entender este pasaje? ¿Hay en él una prueba de la divinidad de Jesús sacada del hecho de su concepción virginal? [63] No parece. Entre la *genitura ab altissimo Patre* y la *generatio ex Virgine*, que se asemejan seguramente por su egregia singularidad *(praeclara praeter omnes, praeclara)*, no se establece ningún nexo causal o consecutivo. La intención del pasaje es probar que Jesús no es puro hombre. La Escritura le llama Dios en sentido estricto. Dios y hombre a la vez. Dios, por generación eterna del Padre; hombre, por generación virginal de María; hombre con debilidades humanas, y Dios con excelencias divinas. Ese es el testimonio que la Escritura nos da. De nuevo aquí no encontramos otra cosa sino la yuxtaposición de ambas generaciones, sin que San Ireneo nos explique la última conexión existente entre ambas.

---

[59] *Adversus haereses* 5,1,3: SC 153,28; PG 7,1123.

[60] Así en *Adversus haereses* 3,19,1; 4,33,4; 5,1,3.

[61] *Adversus haereses* 5,1,3 (SC 153,26; PG 7,1122): «Quapropter quod generatum est, sanctum est et Filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem Eius et novam ostendit generationem». Cf. *Adversus haereses* 3,21,4.

[62] *Adversus haereses* 3,19,2: SC 34,334; PG 7,940B.

[63] Cf. GORDILLO, l.c., p.147.

Lo mismo hay que decir de otro pasaje que leemos poco después:

> Diligenter igitur significavit Spiritus Sanctus per ea, quae dicta sunt, generationem Eius, quae est ex Virgine, et substantiam. Quoniam Deus: *Emmanuel* enim nomen hoc significat et manifestat; quoniam homo: in eo quod dicit *butyrum et mel manducabit*, et in eo quod *infantem* nominat eum, et *priusquam cognoscat bonum et malum;* haec enim omnia signa sunt hominis infantis. Quod autem *non consentiet nequitiae ut eligat bonum*, proprium hoc Dei. Uti non per hoc quod *manducabit butyrum et mel* nude Eum hominem intellegeremus, neque rursus per nomen *Emmanuel* sine carne Eum Deum suspicaremur [64].

El que nace virginalmente es sin duda alguien que no es puro hombre, sino Dios. En la profecía de Isaías se nos anuncia la virginidad de su madre; pero no menos la divinidad del Hijo, a pesar de su verdadera humanidad. Yuxtapuestas están ambas en las palabras del profeta. ¿Es porque tienen entre sí una conexión intrínseca? Puede ser que sea por eso; pero San Ireneo no lo explica.

El P. Orbe, sin embargo, propone una explicación. Según él,

> San Ireneo pasa de la generación inenarrable *ex Patre* a la humana *ex Virgine* [65]; perpetúa sin duda la generación divina del Verbo *ex voluntate Patris*, en el instante de la generación humana *ex Maria;* la paternidad en una y otra resulta siempre, según él, la misma, cambiando sólo la maternidad temporal. Pero aun cuando lo inenarrable de una y otra generación, por lo que afecta a la paternidad, sea siempre *radicalmente* idéntico, por lo que afecta a la paternidad del Verbo encarnado reviste un misterio especial, merced a su generación sensible [66].

---

[64] *Adversus haereses* 3,21,4: SC 34,360; PG 7,951B.

[65] *Estudios Valentinianos* I [Analecta Gregoriana 100] 478 nt.18.

[66] Ib., 672.

La explicación es muy sugestiva. Dudamos, sin embargo, que se desprenda de las palabras de San Ireneo. Ya observamos antes que el carácter inenarrable lo aplica el santo solamente a la generación eterna. Cierto que pudiera verse una prolongación de esta última en la identidad radical de Padre que en ambas existe [67]. Pero mientras San Ireneo, al hablar de la generación temporal, insiste en que fue *ex voluntate Dei (Patris)*, al referirse a la eterna no sabemos afirme que también ella fue *ex voluntate Patris*. Más bien se cerró a todo conato de explicación de esa generación «inenarrable» [68]. No parece, pues, que San Ireneo vaya más allá de constatar, sin explicarla, una conexión real entre filiación divina del Hijo y virginidad de la Madre; conexión tan verdadera, que ésta puede constituir una prueba de aquélla, su manifestación externa.

Queda, sin embargo, un pasaje de San Ireneo en el que pudiera verse insinuada una explicación mayor. Está refutando a los ebionitas y escribe:

> Si autem Ioseph filius esset, quemadmodum poterat plus quam Salomon aut plus quam Ionas habere, aut plus esse David, cum esset ex eadem seminatione generatus et proles exsistens ipsorum? [69]

Según estas palabras, si se niega la concepción virginal, es imposible ver en Jesús algo más que un puro hombre, no superior a Salomón, a Jonás, a David, sino simple descendiente de ellos. El, sin embargo, enseñó que les era superior. Hay, pues, que admitir la concepción virginal.

No puede dudarse que esa superioridad de Cristo sobre Salomón y David la entiende San Ireneo de una naturaleza estrictamente divina. Por lo mismo hay que ver en su mente un lazo íntimo que une la divinidad de Jesús con su concepción virginal; sin ese lazo no habría modo de argüir, como lo hace San Ireneo, de la negación de ésta a la necesaria negación de aquélla.

Más oscura es la explicación de esa conexión entre ambas. El pensamiento parece ser éste: negada la concepción virginal de Jesús, la identidad perfecta de generación entre El y los patriarcas (identidad perfecta, de padre y madre humanos,

---

[67] Véase lo que notamos a propósito de *Epideixis* 70 en el c.5 § 2.

[68] Cf. ORBE, o.c., p.670.

[69] *Adversus haereses* 3,21,8: SC 34,366; PG 7,953C.

eadem seminatione) argüiría una absoluta identidad de naturaleza. Es decir, la concepción virginal (que impide el *eadem seminatione)* da margen para deducir que no todo es puramente humano en los constitutivos internos de Cristo. Pero si se supone que su concepción fue del todo igual *(eadem seminatione)* a la de los demás hombres, no queda más remedio que concluir es Cristo también absolutamente igual que ellos.

¿Qué sentido tiene este modo de argumentar de San Ireneo? Creemos se trata sólo de un raciocinio explicativo. La concepción virginal es un signo cierto de la divinidad de Jesús; nos la manifiesta, nos la da a conocer. Sin duda porque existe una conexión íntima entre ambas. Pero tampoco se ve aquí que San Ireneo haya propuesto positivamente una explicación mayor diciéndonos en qué consiste realmente esa conexión[70]. Como se ve, seguimos en la misma línea que hemos descubierto en los otros pasajes de San Ireneo.

---

[70] Hay en San Ireneo otro pasaje del todo paralelo, *Adversus haereses* 4,33,4 (SC 100,812; PG 7,1075): «Quomodo autem plus quam Salomon, aut plus quam Iona habebat, et Dominus erat David, qui eiusdem cum ipsis fuit substantiae?» En el contexto se habla de la divinidad de Jesús y también de su concepción virginal, contra los ebionitas. Pero el texto, cambiando *ex eadem seminatione* en *eiusdem substantiae*, omite la mención expresa de la concepción virginal, con lo que el sentido de la frase queda un tanto modificado.

CAPÍTULO VIII

EL PARTO VIRGINAL

El P. Daniélou ha escrito que el tema del nacimiento virginal de Cristo tiene un puesto importante en la teología del judío-cristianismo[1]. Aunque no todos los textos aducidos por él son igualmente claros ni probativos, su afirmación creemos debe mantenerse. Vamos a empezar por estudiar esos documentos, desde los que alargaremos después la mirada a otros textos y otros ambientes.

El tema ofrecía una innegable dificultad a los escritores ortodoxos que no utilizaban procedimientos literarios populares. El parto virginal presentaba, en efecto, una buena ocasión a los docetas para negar la realidad del cuerpo de Jesús. Como, por otro lado, la afirmación del parto virginal no se leía expresamente en el Nuevo Testamento, la discreción se imponía en autores, como Ignacio de Antioquía y como Ireneo, eminentes debeladores del docetismo.

1. San Ignacio de Antioquía

El primer documento que debemos estudiar (sin perjuicio de que pueda no ser el primero cronológicamente) es un famoso pasaje de San Ignacio, sobre el que se ha escrito muchísimo y del que se han dado las interpretaciones más diversas. He aquí, ante todo, el texto completo:

> Y se ocultó al Príncipe de este mundo la virginidad de María y el parto de ella. Asimismo, la muerte del Señor. Tres misterios clamorosos que tuvieron lugar en el silencio de Dios. ¿Cómo, pues, se manifestaron a los eones? Un astro brilló en el cielo por encima de todos los astros; y su luz era inefable. Su novedad produjo extrañeza, y todos los demás astros, junto con el sol y la luna, hicieron coro al astro (nuevo). Él, empero, vencía con su luz a todos. Y había turbación, de dónde (podía nacer) la novedad desemejante a ellos. De ahí vino a deshacerse toda magia y a borrarse todo vínculo de malicia. Fue eliminada la ignorancia, y en manifestándose

---

[1] *Théologie du judéo-christianisme* p.237.

> Dios humanamente para novedad de eterna vida, se deshizo el reino antiguo y tomaba comienzo lo que Dios había preparado. Por eso se conmovían todas las cosas, porque se estaba tramando la abolición de la muerte[2].

Para poner un poco de claridad en la complejidad de problemas que se han amontonado en la explicación de este pasaje ignaciano, vamos a empezar por recoger las interpretaciones generales que de él se han dado, fijándonos después en lo que se refiere al tema concreto del parto virginal.

a) *Interpretación general del pasaje*

Tres ideas fundamentales pueden distinguirse en el pasaje:

1.ª Hay tres misterios divinos que se ocultaron al Príncipe de este mundo.

2.ª Esos misterios, realizados en silencio, se dieron a conocer clamorosamente gracias a un astro de nuevo e inefable resplandor.

3.ª Efectos de la aparición de ese astro fueron: primero, la turbación y perplejidad; luego, la destrucción del reino de la muerte.

Una primera interpretación del pasaje ha visto en él los restos de un mito pagano, cuyo colorido gnóstico puede aún reconocerse a pesar de las correcciones introducidas por San Ignacio. Esta tesis la desarrolló principalmente H. Schlier[3], sin que los paralelos por él anotados hayan logrado hacerla probable.

Sin embargo, eliminadas las arbitrariedades de la escuela comparativista, la «coloración gnóstica» del pasaje resulta cierta para el P. Orbe[4]. Según él, San Ignacio, inspirándose en fuentes de dudosa ortodoxia, retiene aún elementos significativos de la ideología primigenia[5]. Sus palabras ofrecen analogías con el sistema valentiniano, reconocidas ya por Lightfoot no sólo aquí, sino igualmente en otras cartas ignacianas, y puestas en evidencia, sobre todo, por Schlier. Así αἰῶνες, que

---

[2] *Ephes.* 19,1-3: FUNK-BIHLMEYER, 87-88; BAC 65 p.458. Damos la versión de Orbe en Greg 40 (1959) 651.

[3] *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Giessen 1929) 5-32.

[4] *La muerte de Jesús en la economía valentiniana:* Greg 40 (1959) 652. La página de San Ignacio es «de fuerte colorido gnóstico» (ib., p.650).

[5] L.c., p.651.

el P. Orbe traduce por «los eones», es decir, «los mundos celestes», correspondientes a «los eones del Pleroma valentiniano, o a las regiones superiores del universo habitadas por ángeles»[6]; así también, para Schlier, el término ἡσυχία θεοῦ, expresión valentiniana de la propiedad fundamental del Pleroma, que designa la esfera divina sin pensar en el acto de una revelación[7]. Pero, sobre todo, la aparición de la estrella como signo de la ruina del principado antiguo, rasgo cuyo paralelo con un fragmento valentiniano conservado por Clemente de Alejandría «resulta impresionante»[8]: también en San Ignacio aparece la estrella «para anunciar el misterio triple a los eones y deshacer el hado»[9].

Sobre todas estas consideraciones debe hacerse valer que el uso por San Ignacio de algunos términos que leemos también en los valentinianos no basta para atribuir un colorido gnóstico a su pasaje. Debería probarse que son expresiones desconocidas en otros ambientes literarios y características del gnosticismo anterior a Valentín. Los ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου recurren ya en San Pablo (1 Cor 2,8), y precisamente en un contexto en que se afirma ignoraron el misterio oculto de la sabiduría de Dios. De igual manera no es necesario ver en los αἰῶνες del texto ignaciano precisamente eones gnósticos. ¿Por qué, por ejemplo, no traducir la expresión simplemente por

---

[6] El P. Orbe cita en apoyo suyo a Lightfoot *(Apostolic Fathers* 2,1,80), quien, en efecto, ve ahí una confirmación del tinte gnóstico del lenguaje ignaciano: «edades personificadas». En San Pablo (Ef 3,9 y Col 1,26), la frase ἀπὸ τῶν αἰώνων tiene probablemente sentido temporal; pero San Ignacio lo habría entendido de otro modo. H. SASSE *(Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1 p.208), que niega la personificación en esos pasajes paulinos (aunque la mantiene en Ef 2,2), la admite en el texto de San Ignacio, en el que denunciaría una infiltración de las ideas mitológicas del sincretismo en la concepción cristiana.

[7] O.c., p.27. Cf. ORBE, *Estudios Valentinianos* 1 [Analecta Gregoriana 99] 63.

[8] *Excerpta ex Theodoto* 74 (SC 23,196-198): «Por esto bajó el Señor para traer la paz celestial a los que estaban en la tierra, como dijo el Apóstol [¿el mensajero?]: 'paz en la tierra y gloria en las alturas'. Por esto surgió un astro extraño y nuevo, que destruyó el antiguo dominio astral; astro brillante con una luz nueva, no de este mundo, que señalaba nuevos caminos de salvación: el mismo Señor, guía de los hombres, que bajó a la tierra para trasladar de la fatalidad a su providencia a los que creyeron en Cristo». Para Lietzmann *(Geschichte der alten Kirche)*, el autor gnóstico cita a San Ignacio.

[9] ORBE, *La muerte de Jesús en la economía valentiniana:* Greg 40 (1959) 652 y 658 nt. 226.

«el mundo», con el significado que tiene en Heb 1,2; 11,3? Y ¿qué obliga a ver en ἡσυχία θεοῦ una referencia gnóstica al «silencio» divino, cuando tenemos en Sab 18,14 al Logos omnipotente bajando del cielo en medio de una ἡσύχου σιγῆς? Tampoco el tema de la estrella es específicamente valentiniano como para colorear de gnosticismo el pasaje ignaciano. Las evidentes coincidencias entre éste y el fragmento gnóstico (el astro «extraño» y «nuevo», que brilla con luz no ordinaria; sus efectos destructores de la dominación antigua) no pueden suprimir los rasgos propios del pasaje ignaciano: los demás astros formando coro al astro aparecido (la reminiscencia de Gén 37,9 es muy probable); la extrañeza que produce su novedad (también posible reminiscencia de la perplejidad inquisitiva del padre en Gén 37,10). Pero, sobre todo, hay una diferencia esencial: en San Ignacio no es la estrella la que deshace el imperio antiguo; éste se deshace al manifestarse Dios encarnado; ni aparece en él la destrucción del hado o la fatalidad, como en el fragmento gnóstico. ¿No es más obvio decir, con Lietzmann [10], que es éste quien copia?

El P. Daniélou ha explicado el pasaje ignaciano a la luz de lo que él llama «la teología judío-cristiana», cuyas categorías se apartan de la visión histórica del Antiguo Testamento (que reaparece en San Ireneo) y de la metafísica helenística (que utilizarán Orígenes y los griegos posteriores), para servirse de las concepciones de la apocalíptica del judaísmo tardío [11]. En esa Cristología judío-cristiana encuentra el P. Daniélou tres rasgos esenciales del texto de San Ignacio: la encarnación oculta, el carácter maravilloso de la concepción y el parto, la estrella de luz extraordinaria. La teología judío-cristiana ha insistido en que la encarnación permaneció oculta a los ángeles, como lo dice San Ignacio con respecto al Príncipe de este mundo; fuente inmediata de inspiración sería la *Ascensión de Isaías*. La misma teología da una importancia singular al carácter sobrenatural de la encarnación; no sólo en la concepción virginal, subrayada ya en el Nuevo Testamento, sino también en el parto. Lo prueba una serie de documentos: el *Apócrifo de Ezequiel*, la citada *Ascensión de Isaías*, el *Libro II de Enoch*, las *Odas de Salomón*, el *Protoevangelio de Santiago* [12]. Finalmente, el tema de los Magos y la estrella es uno de los más característicos de la Cristología judío-cristiana [13]. En el texto de San Ignacio, que el P. Daniélou tiene por el más antiguo sobre este último tema, hay que notar: la aparición de un astro más brillante que los otros (como en *Protoevangelio de Santiago* y en *Oráculos sibilinos)*, su simbolismo mesiánico de luz que disipa las tinieblas (como en *Testamento de Leví)*, que lo constituye en símbolo del mismo Mesías (Núm 24,17), y la turbación de las potencias astrales y de los magos, estupefactos ante la aparición del astro que marca el fin de su reino [14].

Esta interpretación tiene la ventaja de situar el pasaje ignaciano en un ambiente teológico, sin duda, más afín a él, aunque la diferencia de los géneros literarios y la procedencia y datación, muchas veces inciertas, hacen difícil la comparación de los textos para sacar conclusiones. Sobre algunos de ellos hemos de hablar más adelante.

En las interpretaciones anteriores hemos encontrado diversas reminiscencias bíblicas que, sin duda, deben tenerse muy en cuenta para comprender el pensamiento de San Ignacio. Ese camino se ha ampliado mucho más. Hace unos años se relacionó el pasaje ignaciano con el capítulo 18 del libro de la Sabiduría [15]. He aquí el paralelismo señalado:

---

[10] *Geschichte der alten Kirche.*

[11] *Théologie du judéo-christianisme* p.227.

[12] Daniélou, o.c., p.237-239.

[13] O.c., p.239-247.

[14] Daniélou (o.c., p.246s) ve un claro influjo del medio ambiente sirio sobre el texto ignaciano en la alusión a la astrología, que supone un dominio de las potencias astrales sobre el hombre. Pero posteriormente *(Les Évangiles de l'Enfance* [París 1967] p.84-87) ha subrayado justamente la importancia de un horóscopo del Rey mesiánico, que se ha descubierto en Qumrân. Con ello tenemos la prueba de que en los medios judíos contemporáneos, donde eran corrientes las creencias astrológicas, existían, junto con las esperanzas mesiánicas, especulaciones diversas para determinar bajo qué astro nacería el Mesías. Este descubrimiento de Qumrân (aducido por Daniélou a favor de la historicidad de Mt 2,2) refuerza seguramente su teoría sobre el ambiente judío-cristiano del pasaje de San Ignacio.

[15] Allen Cabaniss, *Wisdom 18,14f: An early Christmas text:* VigChr 10 (1956) 100-101. Cf. Carlo Cecchelli, *Mater Christi* 4 (Roma 1954) 42.

Sab 18	*Ignacio, Eph.* 19
1. Cuatro verdades ocultas a los egipcios: luz que brilla sobre Israel (1-4), salvación del niño Moisés (5), sacrificios y pacto de Israel, los israelitas hijos de Dios (13).	1. Tres misterios ocultos al Príncipe de este mundo: concepción virginal por María, su alumbramiento, la muerte del Señor.
2. La manifestación de estas cosas ocultas se hace en la quietud del silencio a medianoche (14),	2. La revelación de estos misterios ocultos se hace en la quietud de Dios,
por un instrumento divino de venganza (15)	por una estrella preternatural de brillo desconocido,
y causa terrible perplejidad (17).	cuya novedad causa asombro.
3. Resultados de la manifestación:	3. Resultados de la revelación:
lamento de los desheredados egipcios (10), fin de los encantamientos (13), gran mortandad (11s.16.18), horribles visiones.	eliminación de la magia, de la malicia, de la ignorancia, del reino antiguo; destrucción final de la muerte.

A estas coincidencias de contenido súmanse muchas otras de terminología [16]. Notemos además que en el mismo libro de la Sabiduría (13-14) se habla del culto de los astros y de la idolatría, generalizada fuera de Israel; la malicia, la ignorancia, el reino antiguo del texto ignaciano pudieran ser tal vez el eco de esos capítulos [17].

Estas coincidencias son realmente notables, con la ventaja de que se trata de un texto ciertamente conocido por San Ignacio. Pero ¿es tal la semejanza que podamos ver virtualmente la misma concatenación de pensamientos en ambos pasajes? Eso es ya muy dudoso. De todos modos tenemos ahí, ciertamente, una fuente nada despreciable, sin que haya que acudir a otras heterodoxas.

En el mismo sentido se ha señalado también Ap 12 como fuente para la primera parte del pasaje ignaciano. La indicación no es nueva [18]; pero recientemente la examinó Le Frois en su obra sobre dicho capítulo del Apocalipsis [19]. Le Frois observa que, en el citado texto bíblico, encontramos la mención conjunta de los tres misterios a que alude San Ignacio, cosa que no sucede en ningún otro pasaje de la Escritura: concepción virginal *(signum magnum...: Mulier... in utero habens:* v.1, con alusión a Is 7,14), nacimiento del Mesías que es Dios *(et peperit filium masculum, qui recturus erat omnes gentes in virga ferrea, et raptus est filius eius ad Deum et ad thronum eius:* v.5) [20], muerte redentora del hijo nacido *(et ipsi vicerunt eum propter sanguinem Agni:* v.11, posiblemente también v.5). Además allí se oculta al dragón el hijo nacido de la Mujer. Finalmente, el κραυγῆς de San Ignacio estaría sugerido por el κράζει del v.2 [21]. Sin embargo, el P. Le Frois no se decide a admitir la dependencia entre ambos pasajes [22], y creemos que con entera razón.

De todas maneras, estos diferentes conatos de señalar relaciones literarias entre el texto de San Ignacio y la Escritura [23] prueban bien que, sin salirnos del ambiente ortodoxo, pueden encontrarse antecedentes del pasaje ignaciano. El carácter eminentemente eclesiástico del obispo de Antioquía aconseja seguir preferentemente ese camino, sin empeñarse, por otra parte, en hallar una copia servil que no deje margen alguno a la originalidad del autor; sobre todo si no se olvida que éste no escribía en la paz de una mesa de trabajo, sino en la agitación del viaje de un pobre condenado a muerte.

---

[16] ἡσυχία θεοῦ-ἡσύχου σιγῆς (14); ταραχή-ἐξετάραξαν (17); φῶς ὑπὲρ πάντα-μέγιστον φῶς (1); ξενισμὸν παρεῖχεν-ξενιτείας παρέσχες (3); ἄγνοια-ἀγνοοῦντες (19); παλαιὰ βασιλεία-ἐκ θρόνων βασιλείων (15); θανάτου, ἡλίῳ, ἐν οὐρανῷ, etc.

[17] Véase más recientemente F. M. BRAUN, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Eglise ancienne* (París 1959) p.267s.

[18] Está ya en J. RIVIÈRE, *Le démon dans l'économie rédemptrice d'après saint Ignace d'Antioche:* RevScRel 2 (1922) 19; y antes en RACKL, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien* p.19.

[19] *The Woman clothed with the sun* (Roma 1954) p.39-41.

[20] Nótese que Le Frois (o.c., p.40) interpreta así el segundo misterio del texto ignaciano: «Her childbearing, or precisely her fruit, i.e. the fruit of a virgin (possible: the fruit of it, i.e. of virginity, αὐτῆς can also refer to παρθενία). St. Ignatius has mind the divin character of the child. However, the word may possibly also connote the *virginitas in partu*».

[21] Orbe *(La muerte de Cristo en la economía valentiniana:* Greg 40 [1959] 651 nt.197) ha sugerido Mt 25,6 y 27,50: «El Esposo (Cristo) se presenta al mundo en el silencio de la concepción y parto de María [ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ recordaría el μέσης νυκτός de la parábola]; y murió clamando con grande voz [κραυγῆς recordaría el κράξας]».

[22] Allen Cabaniss (l.c., p.101 nt.38) quiere ver en el capítulo del Apocalipsis una primera aplicación de Sab 18 al misterio de Navidad; lo que explicaría las coincidencias entre Ap 12 y San Ignacio notadas por Le Frois. Véase, sin embargo, BullThAncMéd 8 (1958-1961) 17.

[23] Añadamos a los citados el de Rackl (o.c., p.308) sobre la estrella y Mt 2,1-12.

Dentro de esa orientación pensamos que la inspiración primera del pasaje hay que verla en 1 Cor 2; sobre todo cuando no faltan otras varias reminiscencias de esa carta de San Pablo en la carta ignaciana. El pensamiento de San Ignacio sobre la ignorancia de la encarnación por parte del Príncipe de este mundo reproduce la misma perspectiva que aparece en San Pablo. En uno y otro texto se habla del misterio de Cristo, misterio oculto que no han llegado a conocer los príncipes de este mundo, misterio revelado después, misterio, finalmente, preparado antes del tiempo en la sabiduría de Dios. San Ignacio traslada simplemente al «Príncipe de este mundo» lo que dice San Pablo de sus propios instrumentos, también «príncipes de este mundo»; y sobre todo amplía lógicamente a la concepción y al parto virginales la ignorancia que San Pablo afirma directamente de la muerte de Jesús. San Pablo prueba que no conocieron el «misterio» de Cristo, porque, de haberlo conocido, nunca hubieran crucificado al Señor. La ampliación era obvia: lo mismo una concepción virginal que un parto extraordinario hubieran dado al Príncipe de este mundo una pista segura para descubrir el «misterio». Si ignoró la muerte redentora, es porque empezó por ignorar la encarnación del Redentor, señalada ya en la profecía de Isaías con las características de una madre-virgen. Para explicar la mención de los tres hechos históricos esto parece bastar. La muerte de Cristo es en el texto una mención incidental. Como si dijera: el Príncipe de este mundo ignoró la encarnación del mismo modo que (ὁμοίως καὶ) dice San Pablo ignoró la muerte del Señor. La alusión le lleva a mencionar de pasada la síntesis de los «tres misterios», coincidentes de hecho en formar parte del «misterio» paulino, en haber quedado ocultos al demonio y en haber sido predicados después clamorosamente por el mundo [24]. El pensamiento se centra en el hecho histórico de la encarnación; la aparición del astro no se refiere a la muerte del

---

[24] Kleist *(Ancient Christian Writers* 1 p.124), que ha traducido κραυγῆς por «loudly proclaimed», comenta: «The noun rendered *loudly proclaimed* recalls our expressions *crying* as in *crying need*, a need that calls for notice. In this sense the three mysteries were forced upon the notice of all the world inasmuch as they were loudly proclaimed by the preaching of the apostle». Véase también Rivière, a.c.: RevScRel 2 (1922) 16.

Señor. San Pablo, en el pasaje citado, habla de la manifestación que el misterio de Cristo ha obtenido en la predicación apostólica [25]. A San Ignacio, que ha concentrado su atención en el hecho histórico de la encarnación, la manifestación de ésta le trae a la memoria la que se hizo entonces a los Magos con la estrella. Y dentro ya del tema de la luz, pero hablando de la epifanía hecha ante el mundo entero, se acumulan en su pluma reminiscencias variadas de diferentes pasajes bíblicos, que van dando a su texto un matiz lírico e hiperbólico, en contraste buscado con la oculta serenidad en que el misterio mismo se realizó. En esos mismos ecos bíblicos quedan envueltos los resultados de la encarnación.

En resumen, el texto ignaciano es ante todo fruto de una meditación personal del misterio de Cristo, basada principalmente en San Pablo, pero ampliada con reminiscencias de otros textos bien conocidos del obispo de Antioquía. Que a través de su pluma aparezcan expresiones en uso entonces en el medio ambiente antioqueno y, más aún, categorías frecuentes en el judío-cristianismo no puede extrañar a nadie. Pero la inspiración profunda del texto ignaciano hay que buscarla en otra parte, como corresponde a su propia personalidad, tan acusadamente eclesiástica.

b) *El parto virginal*

El análisis anterior sobre el carácter general del pasaje ignaciano era necesario para comprender y valorar su testimonio sobre el parto virginal. El segundo de los misterios clamorosos, realizados en el reposo de Dios, que se ocultó al Príncipe de este mundo, fue, junto con la παρθενία Μαρίας, ὁ τοκητὸς αὐτῆς.

Que San Ignacio ha visto ahí dos cosas distintas lo prueba bien la síntesis que hace a continuación: «tres misterios» [26]. Y dada esa distinción, la παρθενία Μαρίας no puede designar otra cosa que su virginidad conservada a pesar de la concepción, es decir, la concepción virginal [27]; ni el τοκητὸς αὐτῆς otra cosa sino el alumbramiento posterior. El «misterio» que ve en éste San Ignacio, ¿fue realmente su carácter igualmente virginal?«

---

[25] Que San Ignacio tiene a la vista el citado pasaje de San Pablo lo comprueba el hecho de que también en el capítulo anterior de su carta (8,9) se inspira en el precedente de la carta paulina (1 Cor 1,18-25). Véase también Rom 16,25s, donde se habla de la revelación del misterio oculto (σεσιγημένου) temporalmente (χρόνοις αἰωνίοις) y manifestado (φανερώθεντος) por las Escrituras.

[26] Cf. Rackl, o.c., p.355 nt.2. Que el texto de San Ignacio habla de *tres* misterios, con expresa mención de *la muerte del Señor*, lo ha probado Lightfoot en su edición (l.c., 2,2,77-79).

Koch lo ha negado [28]. San Ignacio no habla de tres maravillas obradas por la omnipotencia de Dios, sino solamente de tres misterios ocultos al demonio. Es decir, éste no supo el carácter divino del hijo de María, que luego murió en la cruz. Un escritor antidoceta, añade Koch, no tenía por qué referirse a un parto virginal.

Pero precisamente esta razón pudiera llevarnos muy lejos. En efecto, si San Ignacio reconocía que el parto había sido normal, ¿cómo no utilizó ese argumento, ni aquí ni en otra parte, contra sus adversarios docetas, de igual modo que insistió en que verdaderamente fue engendrado por María, y comió, y bebió, y fue crucificado y murió? [29] Además, esa razón valdría igualmente para la virginidad de la concepción. Esta, como el parto virginal, vendrían bien en una interpretación doceta de la encarnación. Si, pues, a pesar de su empeño antidoceta, el obispo de Antioquía ha señalado no sólo la concepción, sino también el parto de María como dos misterios, es sin duda porque este último tenía, igual que aquélla, unas características que lo colocaban fuera de lo normal y ordinario. El carácter misterioso del parto, como de la concepción, se extiende a su origen: se llevaron a cabo en la serena tranquilidad de las obras divinas y pertenecen al plan soteriológico de Dios. Son dos hechos extraordinarios.

San Ignacio no ha explicado más en qué estaba precisamente lo singular del alumbramiento; como no ha aclarado tampoco en qué sentido esos misterios se ocultaron al demonio. Las citas del texto ignaciano, que se encuentran en la patrística posterior, se refieren directamente a la concepción, aunque su interpretación vale igualmente para el parto [30]. Si el demonio hubiera llegado a saber que la concepción de Jesús había sido virginal, hubiera sospechado se trataba del nacimiento del Mesías profetizado en Isaías, no de un hombre cualquiera. El matrimonio de María y José cubría bien las apariencias; y gracias a él quedó el demonio sin saber la verdad de lo realmente sucedido [31]. Esta interpretación, que se ha calificado de ingenua, tiene, sin embargo, una innegable probabilidad. En el plan divino de la redención, sólo una vida externamente igual a la de los demás hombres hizo posible la muerte redentora. Dentro de ese cuadro, el origen virginal del Redentor tenía que permanecer especialmente oculto.

El P. Orbe ha dado otra interpretación de las palabras de San Ignacio. Eje de toda ella es la unidad de los tres misterios (concepción, nacimiento y muerte), realizados en el silencio de Dios e ignorados, por lo mismo, del Príncipe de este siglo. Dicha unidad la cree tan importante, que cualquier explicación que no aclare la mención de esos tres hechos históricos, su unidad y la razón de haberse escogido precisamente esos tres y no otros, ya, por eso mismo, deja de ser una explicación aceptable. Siguiendo ese postulado, investiga el P. Orbe el origen de la tesis sobre la unidad de los tres misterios escondidos al diablo. Dicha tesis, dice, no está inventada por San Ignacio. Era una tesis gnóstica, que pasó a él como pasó a los valentinianos, aunque de diversa manera: él la adopta corregida, ellos intacta. Los tres misterios se hallaban íntimamente ligados por un vínculo intrínseco y constitucional: por la constitución privilegiada del cuerpo del Salvador. La sustancia no material de que fue éste formado, según el gnosticismo, explica (sin milagro alguno) la concepción y el parto virginales; y previene el significado particular de su muerte gratuita. El demonio ignoró no sólo la persona del Salvador y sus designios al venir al mundo, sino principalmente el origen celeste del cuerpo de Jesús. Si hubiera conocido éste, hubiera tenido la clave de la concepción y del nacimiento virginales: un organismo que no es material deja a salvo la integridad maternal en la concepción y en el parto [32]. Y hubiera sabido que ese mismo cuerpo, incapaz de corrupción, estaba fuera del dominio de la muerte. Ignoró el demonio esa constitución privilegiada; y, de ese modo, no sospechando su origen divino, provocó su muerte sin caer en la cuenta de que esa muerte redentora constituía la destrucción de su propio imperio. Esa era la tesis gnóstica, a la que daba homogeneidad su propia teoría sobre la constitución física de Jesús. San Ignacio, naturalmente, no admitía esta última; pero mantuvo en su texto la comunidad de los tres misterios y su ignorancia por parte del demonio, suprimiendo la fundamentación heterodoxa de la tesis. El pasaje ignaciano supone una vuelta al verdadero significado de la tradición, que había sido desviado. Esa tradición mantenía ya desde el principio no sólo la concepción virginal, sino también la integridad del parto. Los gnósticos encontraron en esta última algo que se acomodaba maravillosamente a su doctrina sobre el cuerpo celeste de Jesús, y la utilizaron dándole un matiz marcadamente doceta. San Ignacio supo conservar el hecho tradicional, despojándolo de adherencias heterodoxas [33].

---

[27] A. Gila y G. Grinza *(La Vergine nelle lettere di s. Ignazio di Antiochia* [Torino 1968] 12-13) entienden el término usado por San Ignacio no sólo de la concepción virginal como tal, sino, además, del estado virginal de María elegido libremente por ella. Hablaremos de ello en otro capítulo.

[28] *Adhuc virgo* p.21 nt.2; *Virgo Eva-Virgo Maria* p.62.

[29] Cf. ORBE, *La muerte de Jesús en la economía valentiniana:* Greg 40 (1959) 661 nt.231.

[30] No en el texto del monje Job copiado por Focio *(Bibliotheca* cod.222: PG 103,785), en el que los tres misterios son: la virginidad de María, la concepción del Señor, la crucifixión.

[31] Así ORÍGENES, *In Lc* hom.6: GCS Or 9 [49] 35; PG 13,1814s; EUSEBIO, *Quaestiones ad Stephanum* 1,2: PG 22,881; cf. *Demonstratio evangelica* 10,8,58: GCS Eus 6 [23] 481,11-14; PG 22,773; SAN BASILIO, *In sanctam Christi generationem* 3: PG 31,1464; SAN AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* 2,3: CC 14,31; PL 15,1634; SAN JERÓNIMO, *In Mt.*1,1: PL 26,24); SEVERO DE ANTIOQ., *Homil. Cathedr.* 95: PO 25,70-71; SAN ANDRÉS DE CRETA, *In nativitatem Mariae* 3: PG 97,853. Sobre este tema patrístico, cf. C. VONA, *Il testo cristologico di S. Ignazio di Antiochia Eph.* 19,1 *nella tradizione di alcuni scrittori ecclesiastici:* EuntDoc 9 (1956) 65-92. A los textos allí citados pueden añadirse TEODOTO DE ANCYRA, *Hom.* 5 *in die nativitatis Domini* 4: OrChrPer 26 (1960) 217; PG 77,1415 y PS. ATANASIO, *In descriptionem Deiparae* 7: PG 28,953.

Esta interpretación del texto ignaciano es realmente muy ingeniosa y supone un profundo conocimiento de la literatura gnóstica. Queda, sin embargo, siempre el problema de explicar por qué San Ignacio, que ha eliminado el elemento supuesto como básico para dar cohesión y homogeneidad a la teoría (el cuerpo celeste del Salvador), ha conservado, no obstante, la mención de los tres misterios («su unidad») y de su ignorancia por el demonio. Lógicamente debiera haber suprimido ambos extremos; sobre todo la mención de los tres misterios, cuya unidad quiere verse precisamente en algo que él no podía admitir. O ¿es que esa unidad pertenecía a la tradición anterior,

---

[32] Varios siglos después, Martín I interpretó así la mente de Teodoro de Farán: cf. *Virgo Mater* p.117-121.

[33] ORBE, *La muerte de Jesús en la economía valentiniana:* Greg 40 (1959) 651s.658-661.

como un hecho que los gnósticos interpretaban erróneamente? Así lo admite el P. Orbe. Pero ¿bastan los textos para probarlo? Además, aunque las ideas de un descenso oculto del Salvador y de un engaño del demonio por éste se encuentran también entre los gnósticos, no conocemos ningún pasaje valentiniano en que se mencionen juntos precisamente esos tres misterios, y ellos solos, como ignorados por el gran Arconte. Y no cabe duda que ésta sería una necesaria comprobación de la interpretación propuesta. ¿Cómo se prueba que el gnosticismo urgía la unidad de esos tres misterios, precisamente de los tres, ignorados por el demonio?

Realmente, como dijimos antes, parece preferible no urgir tanto esa unidad de los tres misterios. La intención de San Ignacio se orienta sobre todo hacia los orígenes humanos de Jesús, que tiene siempre presentes ante sus adversarios docetas. Esos orígenes, tan realmente humanos como extraordinarios, se conocen únicamente por revelación divina. Exactamente como lo dijo San Pablo de la muerte del Señor. Al fin ésta y aquéllos pertenecen al mismo plan redentor de Dios: el misterio de Cristo.

De todas maneras, los orígenes humanos de Cristo, que conoce San Ignacio por la tradición eclesiástica, se caracterizan no sólo por el misterio de la concepción virginal, sino, además, por el nuevo misterio del parto mismo. San Ignacio lo ha subrayado; y aunque no lo ha explicado más, es preciso conservar ese rasgo interesante. El carácter de misterioso envuelve necesariamente un prodigio de orden sensible [34], pero exige algo por lo que se sale de lo ordinario y normal. Pues, de no ser así, sería fácilmente comprensible sin necesidad de una especial revelación de Dios [35]. Además, ese rasgo extraordinario del parto es distinto de la concepción virginal que le precede. ¿No será precisamente su carácter virginal también, como alumbramiento verificado dejando intacta la integridad corporal de la madre? Es obvio, aunque no se admita la explicación del P. Orbe. Y se comprende bien que San Ignacio, manteniendo el dato como tradicional, no haya querido insistir en él frente a los docetas; lo que explicaría el que no haya hablado más claro. El P. Daniélou ha probado que, en efecto, es ése el sentido del texto ignaciano, encuadrándolo en la perspectiva de la teología judío-cristiana [36], en la que existía ciertamente la persuasión del parto virginal [37]. La observación, si prescindimos de la teoría general sobre una especial teología judío-cristiana, la había hecho ya Plumpe, señalando textos contemporáneos de San Ignacio que lo profesan [38]. Los examinaremos más adelante.

---

[34] Cf. J. GALOT, *La virginité de Marie et la naissance de Jésus:* NouvRevTh 82 (1960) 279.

[35] Cf. D. FERNÁNDEZ, *Maternidad perfecta y virginidad integral de María:* EstMar 21 (1960) 279.

De momento tenemos aún que señalar una recentísima explicación del texto ignaciano. La damos a continuación en cuanto se refiere al segundo de los misterios señalados por el obispo de Antioquía: al parto [39].

Ante todo se da por evidente que la ignorancia de los tres misterios atribuida por San Ignacio al Príncipe de este siglo no se refiere a la materialidad de los hechos, sino a las consecuencias que de ellos derivan. San Ignacio alude al carácter «activo» que tienen esos hechos como medios para conseguir el plan salvífico de Dios: «son elementos activos, queridos por Dios, con una actividad en orden al fin»; «piezas de que se vale Dios para llevar a cabo la salvación».

Dentro de esa concepción, el parto de María es «activo», porque el niño que nace es Dios. La debilidad de niño sirve de pantalla que oculta su divinidad, y el demonio queda engañado al escapársele el valor real y soteriológico de aquel nacimiento. No cabe duda que lo que pretende subrayar San Ignacio es «la realidad y la divinidad» del parto, que, como real y divino, se clasifica entre los tres misterios clamorosos de que se sirve Dios en su plan salvífico.

Es decir, San Ignacio no apunta hacia la virginidad del parto; aunque no se juzga improbable que la defendiera, toda vez que habla en otros pasajes del nacimiento *ex virgine* y utiliza aquí un término (τοκητὸς) que subraya precisamente la acción de dar a luz [40]. El obispo de Antioquía mira simplemente al parto *divino* como elemento del plan de Dios. La actividad estratégica de que se vale Dios para combatir al demonio es inexplicable si se lo sitúa en el plano de la virginidad; no se ve, en efecto, qué fin pudiera haber tenido en la economía salvífica el hecho de un parto *virginal* con preferencia a un parto normal. En cambio, todo resulta claro en el plano del parto *de un Dios*.

Tal es la nueva explicación que acaba de proponerse. Sobre ella hay que empezar por conceder que es claro que San Ignacio no atribuye al demonio una ignorancia de los tres «misterios» en cuanto éstos suponen hechos puramente materiales, sino precisamente en cuanto participan del aspecto misterioso que lleva en sí el plan salvífico de Dios. Pero el punto está en determinar cuál es precisamente ese aspecto misterioso en la mente de San Ignacio. ¿Por qué se afirma que la virginidad del parto no sirve para explicar su mención como uno de los medios de que se vale Dios para engañar al demonio? ¿Por qué se sostiene que en la economía salvífica de Dios era indiferente el que el parto de María fuera virginal o no lo fuera? Estos interrogantes han sido contestados en sentido negativo por la tradición patrística posterior; y, desde luego, admiten una explicación satisfactoria dentro de las categorías teológicas judío-cristianas que pueden haber inspirado la pluma de San Ignacio. ¿Con qué derecho se excluye aquí la posibilidad de esa interpretación? Por lo demás, el carácter divino del Niño que nace no lo vemos directamente afirmado, ni siquiera insinuado, en el texto ignaciano; resulta demasiado afirmar que, «sin sombra de duda», lo que pretende San Ignacio subrayar es únicamente «la realidad y la divinidad del parto».

---

[36] Sin prejuzgar la teoría general de Daniélou, el pasaje de San Ignacio ofrece características muy particulares. Nada hay en él sobre el descenso del Salvador a través de los siete cielos revistiéndose de la manera de ser de cada uno para pasar inadvertido y no ser descubierto. Y pudieran notarse aún otras diferencias importantes.

[37] *Théologie du judéo-christianisme* p.237-239.

[38] *Some little-know early Witnesses to Mary's virginitas in partu:* ThStud 9 (1948) 576-577.

[39] A. Gila-G. Grinza, *La Vergine nelle lettere di S. Ignazio di Antiochia* [Saggi e Lettere Mariologico-Ecumeniche 1] 10-12.

[40] Sin embargo, se afirma que es bastante más lógico «no poner a un Padre tan antiguo problemas nacidos después, que, por lo demás, tienen la desventaja de limitar el concepto de virginidad dentro de límites puramente fisiológicos, con mengua de su indiscutido valor espiritual» (p.11-12). ¿Es lícito afirmar que esos «problemas» surgieron después? Desde luego, no creemos que la interpretación «fisiológica» lleve consigo necesariamente una *limitación* del verdadero concepto de virginidad.

2. En el medio ambiente de San Ignacio

Dos obras se han señalado de antiguo como literariamente relacionadas con San Ignacio de Antioquía: la *Ascensión de Isaías* y las *Odas de Salomón*. Es lástima que en ambas resulten tan oscuros la datación y el verdadero carácter de su composición. Pero, en todo caso, presentan un real interés para la interpretación del texto de San Ignacio.

a) *La Ascensión de Isaías*

En la *Ascensión de Isaías* vio ya R. H. Charles [41] la fuente del pasaje ignaciano. Recientemente ha defendido la misma tesis Daniélou [42].

Más arriba copiamos la parte del texto que se refiere a la concepción virginal; he aquí el fragmento que habla del parto:

> Et après deux mois de jours, Joseph se trouvait dans sa maison, ainsi que Marie son épouse, mais tous deux seuls. Et il arriva, comme ils étaient seuls, que Marie regarda alors de ses yeux et vit un petit enfant; et elle fut effrayée. Et après qu'elle fut effrayée, son sein se trouva comme précédemment, avant qu'elle eût conçu. Et lorsque son époux Joseph lui dit: qu'est-ce qui t'a effrayée?, ses yeux s'ouvrierent, et il vit l'enfant et il loua le Seigneur, car le Seigneur était venu dans son lot [43].

El autor de este pasaje pretende evidentemente subrayar el parto extraordinario y virginal. La profecía de la virgen-madre, del auténtico Isaías, le ha sugerido la posibilidad de ampliar y desarrollar el tema. En este sentido acumula los detalles con procedimientos literarios ingenuos y populares. El niño nace sin que María misma se dé cuenta; José ni siquiera lo ve de momento; es necesaria la turbación de María para que al fin se abran sus ojos. El autor va a insistir aún más. Y lo hace utilizando como recurso la descripción del modo como llegó a conocerse el prodigio. Porque ni María ni José lo contaron, siguiendo ambos la consigna que se les había dado; son las mismas circunstancias del hecho las que lo descubrieron:

> Et une voix s'adressa à eux: ne dites cette vision à personne! Et une rumeur courut dans Bethléhem au sujet de l'enfant; il y en aut qui dirent: la vierge Marie a enfanté avant qu'il y eût deux mois qu'elle fût mariée. Et beaucoup dirent: elle n'a pas enfanté, et il n'est pas monté de sage-femme, et nous n'avons pas entendu les cris des douleurs. Et tous furent aveuglés à son sujet (de l'enfant), et tous le connaissaient, mais ils ne savaient pas d'où il était [44].

Nueva confirmación del parto virginal: la ausencia de matrona (ya se había insistido en que estaban solos María y José) y la carencia de dolores. Al parto se le hace extrañamente prematuro con la misma intención: para que, a pesar de que sus circunstancias se han tratado de conservar cuidadosamente ocultas, haya ocasión de que surjan los rumores y se suscite la curiosidad popular [45]. Esta curiosidad no quedará plenamente satisfecha. Hubieran tenido que conocer el origen divino de Jesús, y éste había de mantenerse secreto por entonces.

Bajo este ropaje de fórmulas y recursos literarios populares, la creencia de un parto virginal está patente. Quedan, sin embargo, dos puntos por esclarecer. El primero, sobre la integridad del texto; el segundo, sobre su interpretación teológica.

Sobre el texto mismo ha escrito E. Cothenet que los versos 12-14 (los últimos que hemos copiado) dan la impresión de no ser originales, sino más bien parecen un texto amalgamado [46]. Para probarlo nota que el rumor «no ha dado a luz» recuerda al *Apócrifo de Ezequiel*, y que las palabras siguientes se leen en *Acta Petri* atribuidas a un profeta. Por otro lado, el tema de la matrona recurre en las *Odas de Salomón* y en el *Protoevangelio de Santiago*. Y concluye (con Zahn y Amann) [47] que de esta última obra parece depender ciertamente el autor del texto de la *Ascensión* en sus versos 12-14, que deben considerarse como una interpolación posterior.

Todo este raciocinio no nos parece aceptable. La alusión al famoso *Apócrifo de Ezequiel*, aunque fuera cierta (que no lo es), no probaría una mano posterior. En cuanto a la cita de *Acta Petri*, creemos que el «profeta» es precisamente Isaías en la *Ascensión*. Finalmente, la cronología creemos excluye la dependencia que quiere verse en esta última con relación a la *Natividad de María*. ¿Basta para afirmarlo el tema de la matrona, que precisamente aparece de diferente manera en ambas obras? ¿Por qué ver un texto amalgamado cuando lo que se quiere dar son rumores diversos, que corrían de boca en boca?

---

[41] *The Ascension of Jasiah* (London 1900) p.77.

[42] *Théologie du judéo-christianisme* p.22.

[43] *L'Ascension d'Isaie* 11,7-10: TISSERANT, p.204-205.

[44] Ib., 11-14: TISSERANT, p.205.

[45] Cabe, sin embargo, otra explicación: los dos meses podrían contarse a partir del matrimonio de María con José, no a partir de la concepción virginal. Así parece sugerirlo el primero de los rumores que cita el texto. De ese modo se subrayaría más bien el hecho de que Jesús había sido concebido virginalmente.

[46] *Marie dans les Apochryphes*, en *Maria* [DU MANOIR] 6,79.

[47] Para Amann *(Le Protévangile de Jacques* 34-36), Zahn *(Forschungen* 6,312 nota) ha establecido bien que la *Ascensión* depende del *Protoevangelio*, y no puede admitirse la dependencia inversa que había propuesto Charles y seguido Tisserant.

Sobre la interpretación teológica del texto, se ha preguntado si en el fondo de toda esta narración no hay una concepción doceta del cuerpo de Cristo, que amenaza a la verdad misma de la maternidad de María. Así lo ha entendido Bauer; y al P. Orbe le parece cosa fuera de duda [48]. En cambio, Tisserant no ve ese carácter doceta del relato; y Daniélou lo niega resueltamente [49]. Cothenet prefiere ver en él una expresión infeliz, no un error doctrinal propiamente dicho [50].

Los rasgos son, en efecto, lo suficientemente ambiguos para dar base a todas esas interpretaciones. Sin embargo, las señales externas del embarazo, reconocidas por José y subrayadas otra vez al narrar los efectos del alumbramiento, orientan más bien hacia una dirección realista, no doceta [51]. Parece, pues, preferible ver en esas expresiones un procedimiento literario popular para describir el parto virginal y extraordinario.

Más arriba hemos visto que una de las frases de la *Ascensión de Isaías*, que se refieren al parto virginal, la incluyó en su florilegio de textos el autor de *Acta Petri:*

> Et alter propheta dicit honorificatum patrem;
> neque vocem illius audivimus, nec obstetrix subiit [52].

---

[48] Bauer, *Das Leben Jesu* p.43.55s.73; Orbe, *La muerte de Jesús en la economía valentiniana:* Greg 40 (1959) 652. Cf. E. Dublanchy, *Marie:* DTC 9,2370.

[49] E. Tisserant, *L'Ascension d'Isaie* 204; Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* p.239. Véase también J. C. Plumpe, *Some littleknow early Witnesses to Mary's virginitas in partu:* ThStud 9 (1948) 573s.

[50] *Marie dans les Apochryphes*, en *Maria* (Du Manoir] 6,79.

[51] En el mismo sentido debe entenderse el detalle de que Jesús en Nazaret tomaba el pecho de su madre como cualquier niño y era en todo como los demás (11,17), aunque se añada lo hacía «para no ser conocido»; sin duda, para que no se supiese que era Dios. El empeño por ocultar su origen divino se repite mucho en todos estos pasajes de la obra: 11,14; 11,19; y ya antes en todo el capítulo 10, conforme al cual no se debe saber que quien desciende es el Señor (11s); según se le reconoce o no, recibe o se le niega la alabanza y la adoración (15,19,20,22,24,26,27,29). Cf. 11,22-23.

[52] *Acta Petri* 24: Lipsius, 2,72; Vouaux, p.366. Véase más arriba el c.5 § 3.

b) *Las Odas de Salomón*

También las afinidades literarias entre San Ignacio y las *Odas de Salomón* se observaron muy pronto y siguen manejándose todavía en el difícil problema del origen de las *Odas* [53]. Como quiera que se expliquen, parece que prueban ciertamente la identidad de ambiente en que se mueven ambos escritores. El pasaje que nos interesa dice así:

> Comprehendit uterus Virginis
> et accepit fetum et gravidata est;
> et facta est in multa miseratione Mater Virgo:
> concepit et peperit filium sine dolore.
> Quoniam nihil supervacaneum evenit [54],
> nec obstetricem quaesivit ut pareret.
> Quasi vir genuit ex voluntate,
> genuit ex exemplo;
> possedit in virtute,
> dilexit in salute;
> custodivit in iucunditate,
> manifestavit in maiestate [55].

Las oscuridades de estos versos saltan a la vista. Algo, sin embargo, puede retenerse en ellos desde el principio como absolutamente claro [56]. María es madre-virgen: concibe y da a luz virginalmente. El alumbramiento se describe con las mismas características del pasaje de la *Ascensión de Isaías:* carencia de dolores, ausencia de matrona.

---

[53] Cf. J. de Zwaan, *Ignatius and the Odist:* AmerJTh 15 (1911) 617-625; R. H. Connolly, *The Odes of Solomon: Jewish or Christian?:* JThSt 13 (1912) 306-309; Harris-Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon* 2,42-49.

[54] Sobre el sentido final que dio a este verso Labourt («afin qu'il n'ârrivat rien d'inutile»), véase Harris-Mingana, o.c., p.301.

[55] Damos la versión latina de Bover *(La Mariología de las Odas de Salomón:* EstEcl 10 [1931] 350) por referirnos a un texto donde la numeración de los versos no coincide en todas las versiones.

[56] El sentido mariano del pasaje se da hoy por cierto, a pesar de la interpretación alegórica de W. Frankenberg *(Das Verständnis der Oden von Salomos* [Giessen 1911] 86), aceptada por Lagrange (RevBibl 9 [1911] 467). Las alusiones concretas son demasiadas para permitir un sentido que no sea directamente histórico. Esas alusiones serían todavía más numerosas si se aceptase la versión de Labourt: «l'Esprit étendit ses ailes», que sugiere el ἐπεσκιάσει de Lc 1,35; y si el inciso «in multa miseratione» pudiera equivaler a «en plenitud de gracia» con alusión a Lc 1,28, como, apoyado en la versión de Flemming (TU 35,4,50): «mit vielen Gnaden», ha propuesto Batiffol (J. Labourt-P. Batiffol, *Les Odes de Salomon* [Paris 1911] p.75-76).

Sobre este último rasgo, el verso correspondiente exige una explicación. El P. Bover ha traducido:

> nec obstetricem quaesivit ut pareret;

equivalentemente Labourt:

> elle ne demanda pas de sage-femme pour l'assister.

Véanse, en cambio, estas otras versiones:

> Sie keine Geburtshelferin gesucht hatte, da er sie am Leben erhielt.

O también:

> da er ihr als Geburtshelfer
> beistand (Flemming).
> And she had not sought a midwife, for He brought her
> to bear (Bernard).
> And she hat not required a midwife, for He delivered
> her (Harris-Mingana)[57].

Según estas versiones, el autor de las *Odas* justifica la ausencia de matrona en el nacimiento virginal por la acción positiva de Dios, que ha suplido por sí mismo esa intervención. Bernard[58] y Harris-Mingana[59] han visto ahí una conexión con la interpretación patrística de Sal 21,10:

> quoniam tu es qui extraxisti me de ventre[60].

El autor de las *Odas* estaría en la misma línea de esa concepción patrística posterior al subrayar ya así el misterio del parto virginal.

Más oscuros son sin duda los versos finales. Para aclarar el pasaje *quasi vir genuit ex voluntate* propuso Batiffol tomar «como un hombre» no como sujeto, sino como término de *genuit*[61], y la sugerencia ha sido generalmente admitida[62]. Claro que semejante interpretación se presta a dar a estos versos un sentido doceta: el hijo de María no sería realmente un

---

[57] Véase también la retroversión de Frankerberg (o.c., p.20).

[58] *The Odes of Salomon* [Texts and Studies 8,3] 87.

[59] O.c., p.299. Véase también ib., p.305s y, ya antes, 30s.

[60] Este punto concreto lo hemos estudiado en nuestro libro *Virgo-Mater* (Granada 1963) p.183-211. Cf. RechScRel 51 (1963) 5-29.

[61] O.c., p.77.

[62] Así VACCARI, *Le Odi di Salomone*: CivCatt (1912,II) 32; BERNARD, *The Odes of Solomon* p.87-88; HARRIS-MINGANA, o.c., 2 p.302; GRANDMAISON, *Jésus Christ* (Paris 1929) 1 p.299.

hombre, sino «como un hombre». Ese era precisamente el pensamiento de Batiffol, para quien el autor de las *Odas* no expresa en todo el pasaje otra cosa que un simulacro de parto; su Cristología es netamente doceta[63]. Contra esa interpretación están los rasgos realistas de los versos anteriores. Y aunque se acepte la sugerencia de Batiffol y se lea *quasi virum genuit*[64], ni ese verso ni los siguientes presentan nada que obligue a darles un sentido menos ortodoxo[65]. ¿Qué significa entonces *quasi vir (virum) genuit ex voluntate?*[66] El P. D'Alès ha sugerido la alusión a Jn 1,13:

> Esas palabras caracterizan las generaciones ordinarias, que provienen de la voluntad de un *hombre*, es decir, *de un padre*. La maternidad de la Virgen ofrece de singular, según el Pseudo-Salomón, que proviene de su propia voluntad; la Virgen tuvo la iniciativa que en las otras maternidades *pertenece al padre*. Conforme a la propiedad más exacta de los términos, se entendería aquí una nueva alusión y muy precisa a la maternidad virginal[67].

---

[63] O.c., p.77-78. Así entiende también el verso siguiente: «elle enfanta en exemple».

[64] Labourt (o.c., p.21) no la cree posible por la construcción de la frase y porque la palabra siríaca no corresponde a ἄνθρωπος, sino a ἀνήρ. Bernard (o.c., p.87), que al fin la adopta, escribe: «more literally, the latter part of this verse might be rendered: she brought forth, as if she were a man, of her own will». También Bover (a.c., 351) la cree menos conforme al texto siríaco. En cambio, Harris-Mingana (o.c., p.302) la acepta en nombre de la construcción siríaca.

[65] El P. D'Alès *(Les Odes de Salomon*: Etudes [1911,II] 765-768) ha reunido todos los pasajes de las *Odas* que pueden parecer docetas y ha copiado a continuación una serie de textos del Nuevo Testamento que no suenan de modo distinto. Y anota: «Je crois même qu'a vouloir appliquer à la seconde série les mêmes procédés d'exégèse qui ont paru déceler du docétisme dans la première, on trouvera tout aussi assurement du docétisme en saint Paul ou dans les Actes des Apôtres» (a.c., 767). En concreto, las expresiones ὡς ἄνθρωπος y ἐν ὁμοιώματι, propuestas por Batiffol en su retroversión, se leen en San Pablo (Flp 2,7; cf. Rom 8,3). Sin embargo, Vaccari (a.c., 32), que no admite tampoco en el texto de las *Odas* una herejía doceta, no cree prudente el negar que haya en él una forma de pensar que podría calificarse de pródromo del docetismo: estaríamos en los tiempos en que las doctrinas docetas se insinuaban entre los fieles, pero no habían tomado aún su forma definitiva.

[66] Nótese que a la oscuridad del *quasi vir* se añade la de *ex voluntate*: voluntad, ¿de quién?; ¿de la Virgen?; ¿de Dios? Ambas interpretaciones se han defendido como compatibles con el texto siríaco.

[67] A.c., 759 nota. Esta interpretación le parece fundada a Bover (a.c., 353), quien prefiere, sin embargo, ver una reminiscencia de Lc 1,26-38, con especial relieve del asentimiento libre de María al mensaje angélico. Batiffol (o.c., p.77) alude a Jn 1,13 para entender *ex voluntate*, no de la vo-

La alusión a Jn 1,13 es muy probable; pero no en ese sentido, que desentonaría con la reminiscencia del salmo 21, a que aludimos antes. Además la manera de leer Jn 1,13 entonces corriente hubiera llevado al autor a subrayar no la voluntad de la Virgen, sino la voluntad de Dios. Claro que queda la posibilidad de leer *quasi virum ex voluntate Dei.* Harris-Mingana lo prefieren, explicando el *quasi virum* como una alusión a Dan 7,13, según la exposición de San Justino [68]. También lo prefiere Bernard. Si se tiene en cuenta que el hijo de la Virgen aludido en todo el contexto, y más por la referencia a Jn 1,13, es Dios, no parece haya gran dificultad en entender el verso así: *genuit eum, ex voluntate (non carnis, neque viri, sed) Dei, ut hominem* [69].

Para *genuit ex exemplo* es preferible la traducción de Bover: «en señal», con alusión a Is 7,14; lo que en un contexto de maternidad virginal parece obvio [70]. Para *possedit in virtute* ha sugerido el mismo Bover *possedi hominem per Deum* de Gén 4,1. En todo caso habría de tenerse en cuenta que en el mensaje del ángel se presenta la maternidad virginal expresamente como obra de la omnipotencia de Dios (Lc 1,37) y que la señal de Isaías se introduce también como obra del poder divino: *ipse Dominus dabit vobis signum* [71].

Dar un sentido cierto a los últimos versos es muy difícil, si no es imposible. En todo caso no alteran la orientación general del pasaje [72]. Este es ciertamente un canto a la maternidad virginal de María en su concepción y en su alumbramiento [73]. El último, descrito con las mismas características que vimos en la *Ascensión de Isaías:* sin dolor, sin matrona, por acción directa de Dios. Aquí la concepción se atribuye al Espíritu Santo, mientras que al parto se le hace obra especial del Padre [74].

* * *

Estos textos, procedentes, según parece, de una región próxima a San Ignacio, pueden servirnos para comprender el pensamiento del obispo de Antioquía. El misterio del parto de María, lo que lo hace ser extraordinario y único, es su carácter virginal: la madre de Jesús fue claramente una madre-virgen, inviolada no sólo en la concepción del hijo, sino también en el parto.

San Ignacio lo deja entrever con la sobriedad que el docetismo de sus adversarios imponía y que exigía, ya de por sí, lo delicado del asunto. La *Ascensión de Isaías* lo declara con procedimientos populares dentro de las categorías de la apocalíptica. Las *Odas de Salomón* lo revisten de formas poéticas. Pero a través de esas diversidades de expresión, el pensamiento es el mismo. Ese pensamiento, despojado de elementos accesorios, es indudablemente la virginidad de María conservada intacta en el nacimiento de Jesús.

Pero ¿qué significa esa virginidad conservada intacta, sino la integridad corporal, que permanece sin mengua alguna después del alumbramiento? Todo está indicando que esta manera de comprender la idea no pertenece a los elementos secundarios, sino a la afirmación fundamental.

Ni para ello es preciso ver en la *Ascensión de Isaías* o en las *Odas* la fuente directa de San Ignacio, cosa que difícilmente podría probarse. Se trata de una tradición independiente de los tres autores, cuyos ecos se oyen en ellos con los matices peculiares a cada uno. Una tradición conservada especialmente en

---

luntad de María, sino de la voluntad de Dios, con referencia a la antigua lectura ἐγεννήθη. Igualmente Bernard (o.c., p.88).

[68] *Dialogus cum Tryphone* 76. La alusión a Dan 7,13 es posible. Otra cosa es utilizarla también para explicar los versos anteriores: *concepit et peperit filium sine dolore*... (cf. HARRIS-MINGANA, o.c., p.307s). Esos versos se explican mucho mejor, como lo han hecho los mismos autores, con la alusión al salmo 21, que ellos dan por cierta.

[69] Recuérdese: *habitu inventus ut homo* (Flp 2,7). Grandmaison (o.c., p.219) ha traducido: «elle enfanta son Fils comme homme, de son fonds». Véase también COTHENET, *Marie dans les Apochryphes,* en *Maria* 6 p.82.

[70] No vemos, sin embargo, probable que el autor de las *Odas* pretenda dar el nacimiento virginal como una señal de salvación, sino simplemente aluda a la señal de Isaías en el momento en que está hablando de su cumplimiento. Así también Cothenet, en *Maria* 6 p.82.

[71] Bernard traduce: «in great power»; Grandmaison: «en grande puissance».

[72] Bover (a.c., 354-358) ha visto en toda la última parte de la oda 19 alusiones a la doctrina de la mediación mariana, que van sin duda demasiado lejos.

[73] Puede haber una nueva alusión al nacimiento virginal en las palabras «mi nacimiento no fue como el de ellos» (oda 28), si el sentido de esa oda es el que quieren Harris-Mingana (o.c., p.73s).

[74] La coincidencia del tema de la matrona, que hemos encontrado en la *Ascensión de Isaías* y en las *Odas de Salomón,* y que volveremos a encontrar en la *Natividad de María,* ha llevado a preguntar por los orígenes literarios del tema. Cothenet (a.c., p.81-82) los ve en la haggada judía, sobre todo a propósito de Moisés, como la ha estudiado R. Bloch *(Moise, l'homme de l'Alliance* [Tournai 1955] p.115).

judío-cristianismo, donde, por otro lado, era lo más normal que se conservase.

c) *Otros escritos apócrifos*

Daniélou ha señalado, junto a los documentos anteriores, el testimonio del *Libro de los Secretos de Enoch*, llamado también *Segundo libro de Enoch*, o *Enoch eslavo*, que él juzga inspirado en la *Ascensión de Isaías* y escrito dentro del siglo I[75].

Esta obra tiene un extraño pasaje en el que se describe el nacimiento de Melquisedec: un nacimiento virginal. Sophonim, mujer de Nir, anciana y estéril, concibe en ausencia de su esposo. Cuando, pasado el tiempo, descubre Nir el estado de su esposa, avergonzado la echa de sí a pesar de todas las protestas que hace Sophonim de su propia inocencia. Nir no la cree, persiste en despedirla, y en ese mismo momento ella cae a tierra muerta. Nir sale en busca de su hermano Noé. Ambos juntos constatan la muerte de Sophonim en punto de alumbramiento, amortajan el cadáver y lo abandonan para ir a preparar la sepultura. Una vez idos, sale el niño del cadáver. Cuando vuelven Nir y Noé, su sorpresa no tiene límites al ver al niño sentado junto a su madre: un niño de cuerpo perfecto y vestiduras resplandecientes, que habla y bendice al Señor. Lo ven de cerca, lo examinan; no cabe duda, es una maravilla que ha hecho Dios. Lo lavan, le visten ornamentos sacerdotales y le dan a comer los panes sagrados, que él come. Le ponen por nombre Melquisedec[76].

Siguiendo a Vaillant, Daniélou ha visto en esta narración no sólo rasgos evidentemente tomados de los evangelios de la infancia, sino una positiva intención de referirse a la concepción y al nacimiento de Jesús presentado bajo la figura del Melquisedec[77]. Sería, a pesar de su forma altamente extravagante, un nuevo testimonio de la cadena de obras judío-cristianas a favor del parto virginal de María.

Sin embargo, esta interpretación no es la única posible, ni siquiera la más obvia. Aunque se admita la tesis del origen cristiano del libro[78], no hay en el texto nada que obligue a ver otra cosa que el nacimiento de Melquisedec. La forma extraña que toma la narración es un recurso literario para expresar plásticamente la frase de Heb 7,3. Melquisedec aparece aquí *sine patre* en su concepción y se presenta *sine matre* en el modo singular de aparecer nacido. El carácter sacerdotal del niño es obvio teniendo ante los ojos el texto paulino. No vemos motivo alguno que persuada que existe ahí una voluntad de describir, bajo la figura de Melquisedec, los orígenes humanos de Jesús, ni para descubrir en el libro un testimonio del parto virginal de María[79].

---

[75] *Théologie du judéo-christianisme* p.238 y 23-25. Una fecha extrema de composición la tenemos en la *Epideixis* si, como anota Froidevaux en su traducción del capítulo 10 (SC 62,47 nt.4), la obra de San Ireneo tiene un pasaje inspirado en el *Segundo de Enoch*.

[76] *Le livre des Secrets d'Henoch* 23: VAILLANT (Paris 1952), p.75-79.

[77] *Théologie du judéo-christianisme* p.238.

En el mismo sentido se ha citado también el llamado apócrifo de Ezequiel: *peperit et non peperit*[80]. Ya vimos que la interpretación mariológica del supuesto vaticinio debió de ser corriente en el siglo II; pero que éste se explicaba de maneras diferentes. Si creemos a Tertuliano, los valentinianos parece lo entendían más bien de la concepción. Igualmente, más tarde, San Epifanio, aunque con orientación diversa. Lo entendieron en cambio del parto Clemente de Alejandría y Tertuliano, apoyando en el famoso efato exigencias radicalmente opuestas. De la cita de *Acta Petri* y del Pseudo-Niceno es imposible deducir nada con certeza[81].

3. La «Natividad de María»

Hemos visto en los textos anteriores una forma de presentar el parto virginal de María: fue un alumbramiento sin trabajo, sin dolor, sin necesidad de ayuda ajena, como efectuado por especial acción de Dios. Subrayar la ausencia de matrona, que hubiera sido inútil, les pareció el modo mejor de dar a entender la inviolada integridad corporal.

---

[78] Se le tenía generalmente como obra de origen judío interpolada por mano cristiana. A. Vaillant (o.c., p.IX-XIII) ha defendido que procede originariamente de un autor cristiano. Esta tesis, aceptada plenamente por Daniélou (o.c., p.25-28 y RechScRel 43 [1955] 569-572), la ha rechazado J. Decroix (MélScRel 12 [1955] 217s).

[79] Vaillant ha anotado que una frase de la descripción está calcada sobre Mt 1,18 (ἐν γαστρὶ ἔχουσα). Pero eso no basta para ver ahí una intención de sugerir la figura de María a través del símbolo de Sophonim y el recuerdo del nacimiento de Jesús cuando se describe el de Melquisedec. Dígase lo mismo de la dependencia que se ha notado en el pasaje con respecto al evangelio de San Lucas.

[80] DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme* p.237; ORBE, *La muerte de Jesús en la economía valentiniana:* Greg 40 (1959) 658.

[81] TERTULIANO, *De carne Christi* p.23,2-6; SAN EPIFANIO, *Panarion* 30,30; CLEMENTE DE ALEJ., *Stromata* 7,16; *Acta Petri* 24; PS. NISENO, *Delecta testimonia adversus Iudaeos*.

Más adelante [82] hubo un escritor que no participó de semejante idea. Pensó que se podía introducir útilmente la matrona; su presencia vendría muy bien para atestiguar el prodigio. Así le pareció al autor del libro *Natividad de María*.

Su narración del nacimiento de Jesús está toda dirigida a hacer resaltar el parto virginal. María no experimenta dolor alguno. Si llora y sonríe durante el viaje, es porque su alma está transportada a un mundo superior, donde contempla misteriosos designios de Dios [83]. María siente se acerca el momento de dar a luz. José la deja en la gruta que ha encontrado para protegerla, sale en busca de una matrona y vuelve con ella a la gruta. Esta aparece envuelta en una nube oscura. Pero pronto sobreviene una gran luz. Al principio su resplandor ciega los ojos. Poco a poco va cediendo y deja ver un niño recién nacido, que se va sin más a tomar el pecho de su madre, María [84]. Bella descripción de un parto que está fuera de las leyes ordinarias, con discreta sugerencia a la teofanía en el Sinaí (Ex 19,16-18; 24,16s). «Maravilla nueva» en el mundo, lo mismo por el Niño que por su madre.

Mas la sobriedad de esta descripción no le ha parecido suficiente al autor. Ha recordado sin duda que, ante la maravilla semejante de Jesús resucitado, hubo un apóstol que no creyó hasta constatar con sus ojos y con sus manos la realidad del prodigio; y ha inventado un nuevo episodio, calcado sobre aquel relato evangélico y muy apto para fomentar en ambientes populares la creencia en el parto virginal [85].

La matrona, maravillada y convencida, sale de la gruta y, encontrándose con Salomé, le dice:

> Salomé, Salomé, tengo que contarte una maravilla inaudita: una virgen ha dado a luz y ella está intacta.

Recuérdese:

> Thomas... non erat cum eis... Dixerunt ergo ei alii discipuli: Vidimus Dominum (Jn 20,24s).

[82] La *Natividad de María* es, ciertamente, posterior al 160; cf. *El Protoevangelio de Santiago y sus problemas:* EphMar 12 (1962) 125-129.

[83] *Natividad de María* 17,2: De Strycker, p.142-144; BAC 148 p.164.

[84] *Natividad de María* 19,2: De Strycker, p.154-156; BAC 148 p.167.

[85] Cf. Amann, *Le Protévangile de Jacques* p.253 nt.3.

Salomé, incrédula como Tomás, responde también como él;

> Vive el Señor Dios mío, que, si no exploro su estado con mi dedo, no creeré que una virgen haya dado a luz.

Entra y verifica la realidad del prodigio. Pero aquí el autor ha sustituido el texto en que Jesús reprochó la incredulidad de Tomás y alabó la fe de los que creerían después (Jn 20,29) con un castigo divino a la audacia incrédula de Salomé y una intervención benigna de la misericordia de Dios [86]. El episodio, en el que no descubrimos incongruencia alguna, ha servido al autor para aportar un nuevo testimonio irrecusable del parto virginal. Esto entraba plenamente en sus planes.

La *Natividad de María* prolonga sobre el parto virginal una tradición que, con matices diversos, puede descubrirse en San Ignacio, en la *Ascensión de Isaías*, en las *Odas de Salomón*. Su descripción, menos aún que la de estas últimas obras, no tiene sello alguno doceta [87]. El estado de María dificulta su viaje; José piensa en las molestias que pueda sufrir e intenta buscarle quien la auxilie como en cualquier caso humano semejante. La luz extraordinaria comunica a la escena resplandores de presencia divina; pero quien nace de María no es la luz, sino un niño real y palpable, tan real que se nos presenta tomando el pecho de su madre. Allí donde se han reunido hasta cinco personas alrededor de María, nadie duda de su verdadero alumbramiento; se duda más bien de la permanencia de su integridad corporal hasta que realmente se comprueba y se confirma. La mejor prueba de que el pensamiento del autor está lejos del docetismo se obtiene comparando su relato con este otro semejante:

> Cum ergo approximavit hora, processit virtus Dei in palam. Et stans puella intuens in caelum, ut vinea facta est. Iam

[86] *Natividad de María* 19,3 a 20,4: De Strycker, p.156-166; BAC 148 p.168-170. El paralelo de todo este pasaje con el capítulo citado de San Juan basta, evidentemente, para negar una inspiración en fuentes paganas, como después de Meyer ha vuelto a proponer recientemente Testuz *(Nativité de Marie* [Papyrus Bodmer 5] 18s.24s.107) y había rechazado ya Amann. No hay motivo alguno para ver en el nombre de Salomé una transposición de Semelé, la madre de Dionysos; ese nombre lo había leído el autor diversas veces en los Evangelios. Toda la escena la ha podido concebir y redactar perfectamente un autor cristiano del siglo II con sus propios conocimientos y dentro de su ambiente. Cf. De Strycker, o.c., p.317 nt.2.

[87] Cf. Orbe, *La muerte de Jesús en la economía valentiniana:* Greg 40 (1959) 653 nt.204.

> enim procedebat terminus bonorum. Cum vero *processisset lux*, adoravit eum quae se vidit enixam. Erat autem *ipse infans solis modo circumfulgens*, vehementer mundus et iucundissimus in respectu, quoniam totum pax pacans solus apparuit [...]. Et *ipsa lux, quae nata est* et de claritate luminis sui solis lumen obscuravit; et repleta est spelunca lumine claro cum odore suavissimo. Sic autem *nata est haec lux*, quemadmodum ros de caelo descendit super terram... Intendebam in tantam claritatem *luminis nati. Ipsa autem lux paulisper in se residens assimilavit se infanti, et incontinenti factus est infans ut solent infantes nasci*... Et perterrita sum quod *non erat pondus in eo, sicut hominis nati*... [88]

Obsérvese que aquí es la luz misma la que brota de María; una luz que poco a poco va tomando la figura de un niño recién nacido; pero un niño que ni siquiera tiene peso. El docetismo de esa descripción es evidente [89]. Es muy fácil se trate de una adaptación (tal vez gnóstica) del relato mismo de la *Natividad de María* para darle un claro sentido doceta [90].

4. **San Ireneo**

En San Justino faltan textos explícitos sobre la virginidad del parto. Es muy posible la viese incluida en la profecía de Isaías, como lo indica el modo de referirse a ésta:

> Como oyeron lo dicho por otro profeta, Isaías, que había de ser dado a luz por una virgen (ὅτι διὰ παρθένου τεχθήσηται)... [91].

Más no puede afirmarse con seguridad. Otra cosa es San Ireneo.

Empecemos por notar que el obispo de Lyón silencia siempre un parto de María igual que el de las otras madres humanas. Este silencio es muy significativo. San Ireneo tenía a la vista adversarios de tendencia doceta, no sólo en el sentido de una carne de Jesús puramente aparente, sino en el sentido concreto de una negación de la verdadera maternidad física de

---

[88] M. R. JAMES, *Latin Infancy Gospels* (Cambridge 1927) p.68-70.

[89] Cf. JAMES, o.c., p.XXV.

[90] James (o.c., p.XXVIIIss) pretendió identificar la fuente de ese relato con el *Evangelio de Pedro*, tachado de doceta por Serapión de Antioquía (cf. EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* 6,12,2-6).

[91] *Apologia* 1,54,8: FlPatr 2,90; BAC 116 p.243. Ese sería también el sentido de la fórmula διὰ παρθενικῆς μήτρας σαρκωποιηθέντα *(Dialogus* 84,2), que podría en absoluto entenderse sólo de la concepción virginal. Cf. BAUER, *Das Leben Jesu* 69, y D'ALÈS, *Marie:* DAFC 3,201.

María. En ese contexto hubiera sido refutación oportunísima y muy eficaz la mención de un parto con las características normales y ordinarias. San Ireneo no lo hace, a pesar de recoger con empeño en la vida de Jesús cuantos detalles pueden probar la realidad de su carne y la verdad con que la ha recibido maternalmente de María: comió, tuvo hambre, se cansó, lloró, sudó sangre, salió sangre de su costado [92]. La referencia a un parto ordinario no se encuentra. Y hubiera sido inmensamente eficaz contra los adversarios que sostenían no había tomado nada de María. Este silencio es ya de por sí muy elocuente.

Pero hay más. San Ireneo ha citado como profecía del nacimiento de Cristo las palabras de Is 66,7 conforme a la versión de los Setenta. Véase el texto:

> Et aussi, au sujet de sa naissance, le même prophète dit à un autre endroit: *avant qu'enfante celle qui est dans les douleurs et avant l'arrivée des douleurs de l'enfantement, elle a été délivrée et elle s'est libérée d'un male*. Il a fait [ainsi] connaître [le caractère] inattendu et inopiné de sa naissance de la Vierge [93].

Este pasaje, a través de la carencia de dolores en el parto, subraya el carácter de extraordinario y nuevo (παράδοξον) que éste presentó. Lo que autoriza a pensar que San Ireneo extendía a las circunstancias concretas del parto virginal la novedad que repetidas veces nos dice caracterizar la concepción de Jesús. Lo nuevo y lo extraordinario anunciado por el profeta sería no sólo la concepción, sino también el parto de una virgen. Léanse en ese sentido estas palabras:

> Propter hoc et *ipse Dominus dedit vobis signum in profundum, in altitudinem susum*, quod non postulavit homo; quia nec speravit virginem praegnantem fieri posse, quae erat virgo et, parere filium [94].

La difícil construcción de la frase latina debe entenderse así: no esperó el hombre que una virgen, permaneciendo virgen, pudiera concebir y dar a luz [95]. Eso, que no podía sospecharse, es precisamente lo que promete Dios como señal extraordinaria y nueva: una concepción y un parto virginales:

---

[92] *Adversus haereses* 3,22,1-2: SC 34,372-378; PG 7,955-958.

[93] *Epideixis* 54: SC 65,115.

[94] *Adversus haereses* 3,19,3: SC 34,336; PG 7,941.

[95] *Quae erat virgo* no designa en ningún modo una virginidad anterior que ha cesado en el parto, como pretendió Koch *(Virgo Eva-Virgo Maria* p.46). Es simplemente la traducción de un παρθένον οὖσαν, del todo igual al texto de San Justino a que alude Koch.

> Quid enim magnum aut quod signum fieret in eo quod adulescentula concipiens ex viro peperisset, quod evenit omnibus quae pariunt mulieribus? Sed quoniam inopinata salus hominibus inciperet fieri Deo adiuvante, inopinatus et partus Virginis fiebat, Deo dante signum hoc, sed non homine operante illud [96].

Estos últimos textos, por sí solos, no nos llevarían con seguridad más allá de la concepción virginal. Pero el primero ha extendido expresamente a las circunstancias del parto el mismo carácter de extraordinario y nuevo que anunciaba el profeta en la virgen-madre del Mesías [97].

Sin embargo, se ha pretendido que San Ireneo niega expresamente el carácter virginal del parto de María [98]; o que al menos ha mantenido ese carácter (que encontraba afirmado por la tradición anterior) conciliándolo con el modo normal de todo parto humano: San Ireneo sólo diría que el autor de toda pureza, al abrir el seno maternal, no hizo sino confirmar la pureza de María [99]. Se trata del famoso texto:

> purus pure puram aperiens vulvam, eam,
> quae regenerat homines in Deum,
> quam ipse puram fecit [100].

En ese mismo texto, con posición inversamente opuesta, también se han llegado a ver o la afirmación de un parto extraordinario y milagroso [101], o una discreta insinuación de la integridad corporal en el parto de María [102], o hasta una clara afirmación de la misma: *Irenaeum hic aperte docere virginitatem in partu* [103].

Sin duda porque no vio viable ninguna de esas interpretaciones, sostuvo Massuet que en todo el pasaje no se habla de María, sino de la Iglesia [104]. Y le han seguido otros autores recientemente [105]. ¿Qué pensar ante posiciones tan divergentes?

Pensamos que el método para obtener, si es posible, alguna luz, consiste en ir procediendo de lo que parece más claro a lo que puede ser más dudoso, y aun tal vez oscuro e indescifrable, en el pasaje. Siguiendo este procedimiento, lo primero que encontramos es que todo el párrafo habla de la encarnación, pero subrayando la permanencia de sus dos extremos: el carácter divino de Jesús y su carácter humano:

Verbi Dei	ad plasma eius
Verbum	caro
Filius Dei	Filius hominis
Deus fortis,	hoc factus quod et nos.
inenarrabile habet genus.	

En este contexto queda insertada, a manera de paréntesis, la frase:

> purus pure puram aperiens vulvam, eam,
> quae regenerat homines in Deum,
> quam ipse puram fecit.

En esta frase compleja, el *seno* del primer miembro no parece puede ser otro que el seno puro de María. El participio explica la frase principal de la que depende:

---

[96] *Adversus haereses* 3,21,6: SC 34,364; PG 7,953.

[97] Koch (o.c., p.43-45) procede inversamente y explica el pasaje de la *Epideixis* como si en él «lo inesperado e insospechado» del nacimiento no tuviera más alcance que el que le dan los otros pasajes por sí solos. Pero el texto de Isaías invocado en la *Epideixis* exige ciertamente algo más que los otros textos no excluyen; más aún, el de 3,19,3 tiene un sentido mejor si se lo supone. W. Delius *(Geschichte der Marienverehrung* 61) admite sencillamente que, «para San Ireneo, María es virgen antes del parto y en el parto»; véase también ib., p.64.

[98] F. J. TURMEL, *La Sainte Vierge dans l'histoire* (París 1908); L. COULANGE [Turmel], *La Vierge Marie* (París 1925) p.27ss; H. KOCH, *Adhuc Virgo* p.12; *Virgo Eva-Virgo Maria* p.37s.

[99] Cf. J. GALOT, *La virginité de Marie et la naissance de Jésus:* NouvRevTh 82 (1960) 457.

[100] *Adversus haereses* 4,33,11: SC 100,830; PG 7,1080.

[101] Cf. PRZYBYLSKI, *De Mariologia S. Irenaei Lugdunensis* (Roma 1937) p.93-96, cuyas conclusiones ha admitido Roschini *(Mariologia* I [Roma 1947] p.81).

[102] Cf. H. A. GENEVOIS, *La maternité universelle de Marie selon saint Irénée:* RevThom 19 (1936) 37 nt.27; D. FERNÁNDEZ, *Maternidad perfecta y virginidad integral de María:* EstMar 21 (1960) 279.

[103] D. UNGER, *S. Irenaei Lugdunensis episcopi doctrina de Maria Virgine Matre, Socia Iesu Christi Filii sui ad opus recapitulationis:* Maria et Ecclesia 4 (1959) 115. El pensamiento de San Ireneo es, según el autor: «Quod Filius Dei e vulva egressus est modo virginali, quin virginalem vulvam violaret. Vulva igitur ista intacta remansit...» Ya antes había escrito Galtier *(La Vierge qui nos régénère:* RechScRel 4 [1914] 137): «Il s'agit de la naissance du Verbe incarné... Nous avons l'affirmation la plus expressive peut-être qui se trouve aux trois premiers siècles de la virginale maternité de Marie». Véase también E. DUBLANCHY, *Marie:* DTC 9,2371; F. VERNET, *Irénée:* DTC 7,2484-2485.

[104] En nota a *Adversus haereses* 4,33,4: PG 7,1074.

[105] Cf. A. MUELLER, *Ecclesia-Maria* (Freiburg 1955) p.69-73; B. BOTTE, en BullThAncMéd 6 (1950-1953) 1305.

> Verbum caro erit
> et Filius Dei Filius hominis,
> puram aperiens vulvam.

Consiguientemente, habrá que afirmar de ese seno virginal dos cosas:

> que regenera los hombres para Dios;
> que fue hecho puro por Dios.

Estos dos puntos son sin duda oscuros; pero no es buen método querer explicar por ellos las frases anteriores, cuya claridad parece imponerse [106]. Hablaremos de esos dos puntos en otros capítulos. De momento baste decir que una relación entre el seno virginal de María y la regeneración de los hombres la establece también San Ireneo en otro pasaje de su obra [107]. Todo consistirá en estudiar el sentido verdadero de esa relación, como lo haremos a su tiempo.

Ahora, supuesto lo anterior, vamos al problema que aquí nos interesa. La frase *purus pure puram aperiens vulvam,* ¿equivale a la afirmación de un parto normal (subrayando el *aperiens),* o es, al contrario, una afirmación positiva o al menos una discreta alusión al parto virginal (insistiendo en *purus pure puram)?*

Por lo pronto no creemos se pueda sostener, sin más, que el *aperiens vulvam* expresa incontestablemente la persuasión de un parto normal [108]. Volveremos en seguida sobre este punto. Baste ahora decir que toda la orientación del contexto no lleva ahí. San Ireneo habla del aspecto misterioso de Jesús (Jer 29,9), que han enseñado los profetas anunciando a la vez su divinidad (Is 9,6; 7,14; 53,8) y la realidad de su naturaleza humana (Is 8,3) [109]. En este último aspecto subraya la pureza con insistencia notable; se diría más bien con un decidido deseo de precisión para que no se entienda mal. Si es así, el sentido sería éste: nació como hombre, pero no con un nacimiento igual en todo al de los otros hombres. El *aperiens vulvam* designaría la realidad verdadera del nacimiento; el *purus pure puram* aludiría a su singularidad.

Sin embargo, nos resulta difícil ver en el texto una afirmación positiva de la virginidad del parto, como lo dijo Feuardent [110] y lo ha defendido recientemente Unger:

> Sanctus episcopus dicit Verbum Dei hanc vulvam *pure* aperuisse. Hoc nihil aliud significare potest quam quod partus ille fuerit immaculatus: Filius Dei modo puro, sine iniuria integritatis vulvae, e vulva egressus est. Ideo quia actio vulvam aperiendi est ex parte filii qui in casu eam aperuit, non potest esse quaestio de peccato contra sextum per quod vulva polluta fuerit; et quod filius non potest polluere vulvam in partu nisi per violationem virginitatis, *pure aperiens* vulvam, nihil aliud significare potest nisi hoc, quod Filius Dei e vulva egressus est modo virginali, quin virginalem vulvam violaret. Vulva igitur ista intacta remansit, sine macula physica, in apertione per Filium Dei. Partus iste fuit sine amissione integritatis. Quod idem est ac partum fuisse virginalem. Censemus igitur probatum esse Irenaeum hic aperte docere virginitatem in partu [111].

Hemos querido citar el desarrollo completo del pensamiento, porque se trata de un conato serio de explicación del texto de San Ireneo. Una explicación sin duda coherente [112]. Hay, sin embargo, en ella algo que se da por evidente, y no lo es. Se supone, en efecto, que la expresión *aperiens vulvam* designa en el texto directamente el parto; y esto ni es evidente ni siquiera puede darse como lo más obvio y normal [113].

---

[106] Así procede W. Sebastián *(La coopération de Marie et de l'Eglise à la Rédemption selon les Pères de l'Eglise,* en *Marie, l'Eglise et la Rédemption* [Soc. Canadienne d'Etudes Mariales 1958] [Ottawa 1961] p.52-53), siguiendo a Mueller *(Ecclesia-Maria* p.69); antes, en CAROL, *Mariology* II [1957] y *Maternité spirituelle et Incarnation selon la doctrine des Pères grecs,* en *La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie* [Soc. Canadienne d'Etudes Mariales 1956] [Ottawa 1958] p.65-69) procedía de modo inverso.

[107] *Adversus haereses* 4,33,4: SC 100,812; PG 7,1074s.

[108] Cf. GALOT, a.c., 457.

[109] Sobre el carácter mesiánico de este pasaje de Isaías, véase el comentario que le dedica San Ireneo *(Adversus haereses* 3,16,4).

[110] «Adverbium *pure* ex veteri cod. addidimus; quo, ni fallor, vult indolentiam munditiemque omnis generis beatissimi et castissimi B. Mariae uteri in partu Christi prorsum exstitisse, ac longe secus quam aliis puerperis contigisse; quae parimodo doloribus communiter differuntur, vita periclitantur et nonnullae pereunt» (en STIEREN, 2,1003).

[111] L.c., p.115. El autor ha hecho un estudio previo sobre la significación de *purus* y *pure* en San Ireneo (ib., p.111-114). Del adverbio escribe como conclusión: «Adverbium *(pure)* significat, ita agere ut obiectum intactum, incontaminatum, sine macula vel physica vel morali remaneat» (ib., p.113).

[112] En el fondo, esta explicación depende de la unión de *pure* con *aperiens vulvam.* Vale lo mismo para Feuardent, en el que se inspiraron otros autores: cf. BARDENHEWER, *Zur Mariologie des hl. Irenaeus:* ZtkTh 55 (1931) 604; NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne* p.172s; D'ALÈS, *Marie:* DAFC 3,201s. Esa manera de leer el texto es perfectamente legítima; pero habría que excluir la posibilidad de que *pure* no se una a *aperiens*

La expresión es bíblica, y en la Escritura es simplemente una perífrasis para designar el nacimiento del hijo primogénito; perífrasis en la que, por lo mismo, lo que de hecho se subraya es el *aperiens:* es el germen que ha abierto, ha desencadenado el proceso generativo, que estaba hasta entonces cerrado y expectante. Es ésta la razón profunda por la que en la patrística posterior, durante mucho tiempo, coexistió muchas veces pacíficamente la expresión *vulvam aperiens* con la afirmación del parto virginal [114]. Con esto no queremos dar sin más al texto de San Ireneo una interpretación semejante, que podría resultar anacrónica.

Pero nos parece que hay algo para apoyarla positivamente. Aparte una cita literal de Lc 2,23 [115], no sabemos vuelva a recurrir en San Ireneo la expresión *vulvam aperiens* sino en un solo pasaje, que puede ser de interés para nuestro tema:

> Salvatorem, ex omnibus exsistentem, *omne* esse, per hoc responsum *omne masculinum aperiens vulvam* manifestari dicunt [los Valentinianos]. Qui, cum omnia sit, aperuit vulvam Excogitationis, quasi aeonis, et separata extra Pleroma; quam etiam ogdoadem vocant, de qua paulo post dicemus [116].

La expresión *aperiens vulvam* se aplica aquí, no al parto, sino a la concepción. Poco importa que se trate de una exégesis gnóstica del pasaje; lo que cuenta es que ese modo de entender el texto bíblico era bien conocido por San Ireneo.

Pensamos que esto basta para proponer la siguiente inter-

---

vulvam, sino a *puram*, dado el puesto que ocupa en la frase. En esa última hipótesis habría que traducir: el seno sencillamente puro, absolutamente puro. Los otros pasajes de San Ireneo en que recurre el adverbio *pure* (4,33,9; 4,35,1; 4,35,2) podrían también traducirse así.

[113] Por esa misma razón no parece pueda aceptarse sin distinciones la frase del P. Galot (a.c., 457): «Or, incontestablement, saint Irénée parle d'une ouverture du sein virginel». Atribuir a San Ireneo una conciliación del «carácter virginal» del parto con un «modo normal» de éste equivale a establecer la presencia de un concepto nuevo en el siglo II sin pruebas que históricamente la acrediten.

[114] Cf. *Virgo Mater* p.130-149. Es de especial interés el caso de San Ambrosio.

[115] *Adversus haereses* 3,10,5: SC 34,174; PG 7,878.

[116] *Adversus haereses* 1,3,4: PG 7,473; HARVEY 1,28.

pretación del pasaje de San Ireneo, teniendo en cuenta la reconocida dificultad que presenta. Diría el obispo de Lyón: el aspecto misterioso de Jesús (Jer 27,9) lo han revelado los profetas anunciando a la vez su divinidad (Is 9,6; 7,14; 53,8) y la realidad de su humanidad (Is 8,3); esta última, por acción directa del que es en sí mismo puro actuando puramente en el seno virginal.

Esta interpretación, si es viable, pensamos tiene la ventaja de evitar algo que resulta difícil de explicar. A San Ireneo le interesa subrayar la verdad de la humanidad de Jesús y el carácter virginal de su nacimiento; pero no le interesa nada destacar el carácter virginal del parto mismo, que se prestaría a una falsa inteligencia entre sus adversarios docetas. Es el mismo caso de San Ignacio.

En resumen, creemos que se puede decir que el siglo II no desconoce el parto virginal. Su afirmación está clara en varios documentos de tipo popular; ellos se prestaban a descripciones que en sus detalles, más o menos fantásticos, conservaban un núcleo de verdad, en el que es imposible probar un dejo de docetismo [117]. A los grandes escritores de la época, San Ignacio y San Ireneo, en lucha directa con los docetas, no les interesaba subrayar un parto en el que la integridad corporal de la madre hubiera dado fácilmente un pretexto a sus contrarios. Pero precisamente por eso, e inversamente, el que en su refutación del docetismo no hayan utilizado el parto de María como un argumento más a favor de la realidad corporal de Jesús (como hacen con tantos otros detalles de su vida), indica suficientemente que para ellos ese parto no había sido normal. Un indicio discreto, pero positivo, lo tenemos en el aspecto misterioso que ve en él San Ignacio. Lo mismo debería decirse de San Ireneo atendiendo al pasaje de la *Epideixis;* y más aún si, rechazando nuestro conato de interpretación para *Adversus haereses*, se admite que también él habla del parto, ya que sólo así se explicaría la insistencia con que lo describe como rodeado de una pureza absoluta y singular.

Problema ulterior sería determinar el modo como aparece cronológicamente en los documentos que poseemos la afirmación del parto virginal. El problema no creemos pueda resolverse hoy por hoy con garantías de pleno éxito.

---

[117] Lo ha observado muy bien Mons. Perler (DivThEr 28 [1950] 443).

El P. Orbe ha sugerido una solución. Según él, la virginidad *in partu* se halla doctrinalmente justificada por vez primera entre los valentinianos; para ellos confirmaba su concepción peculiar de la índole no material del cuerpo de Jesús. Pero ellos no inventaron el hecho, sino sólo acomodaron su interpretación. El hecho estaba atestiguado por una tradición primitiva ortodoxa, que ellos, como los otros documentos apócrifos [118], elaboran gnósticamente. San Ignacio, como obispo de Antioquía, sede del sincretismo, no ignoraba esas corrientes gnósticas. Pero a la ortodoxia le urgía de un lado insistir en la concepción virginal de Jesús contra la tesis ebionita, y, de otro lado, no subrayar demasiado el parto virginal, que se acomodaba fácilmente a la doctrina gnóstica sobre el cuerpo celeste de Jesús. La actitud de San Ignacio es sintomática: inspirándose en páginas de espontáneo colorido gnóstico, a las que él le da un sentido contrario, acepta el hecho y elimina su explicación heterodoxa [119].

Esta solución es sugestiva y no es de ningún modo imposible. De ella hay que retener, sin duda alguna, la existencia de una tradición primitiva. Si esa tradición empieza a aparecer documentalmente en textos gnósticos y con interpretación heterodoxa, como quiere Orbe, o más bien en textos judío-cristianos y con interpretación ortodoxa, como pretende Daniélou, es más problemático. Ambas soluciones presuponen una cronología que no es evidente ni está tan probada como para asegurar influjos literarios expresos. Prescindiendo de éstos, parece más obvio afirmar que la tradición del parto virginal se conservó inicialmente en medios judío-cristianos [120], de los que pasó poco a poco a otros ambientes.

---

[118] Para el P. Orbe *(La muerte de Jesús en la economía valentiniana:* Greg 40 [1959] 652-657), todos ellos se resienten de docetismo.

[119] *La muerte de Jesús en la economía valentiniana:* Greg 40 (1959) 657-659.

[120] Cf. E. Peterson, *L'origine dell'ascesi cristiana:* EuntDoc 1 (1948) 195-204.

Capítulo IX

LA VIRGINIDAD PERPETUA

Durante la controversia surgida en Roma hacia el año 383 sobre la virginidad perpetua de María, ambas partes contendientes acudieron al testimonio de la tradición anterior. Helvidio citó como defensores de su propia posición, es decir, como contrarios a la virginidad *post partum,* a Tertuliano y a Victorino de Pettau. San Jerónimo, admitiendo el primer testimonio y negando el segundo, añadió otros más antiguos a favor de la virginidad:

> Numquid non possum tibi totam veterum scriptorum seriem commovere: Ignatium, Polycarpum, Irenaeum, Iustinum martyrem, multosque alios apostolicos et eloquentes viros, qui adversus Ebionem et Theodotum Byzantinum, haec eadem sustinentes, plena sapientiae volumina conscripserunt? [1]

Aun teniendo en cuenta el carácter polémico y claramente hiperbólico de esas palabras, sería difícil sostener que San Jerónimo las escribió sin poseer textos positivos en que apoyarlas cuando él mismo estaba discutiendo los testimonios invocados por su adversario.

Y, sin embargo, en las obras conservadas de los Padres citados no hay modo de señalar pasajes concretos a los que pudiera referirse San Jerónimo [2]. Tal vez aludiese al modo con que dichos escritores designan a María corrientemente como *la Virgen;* epíteto difícilmente comprensible si hubiera dejado de serlo para pasar a ser el modelo de una madre de familia numerosa, como pretendía Helvidio.

---

[1] *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua* 17 (PL 23,201s). El nombre de Valentín, añadido en algunos manuscritos a los de Ebión y Teódoto, no tiene garantías de ser auténtico.

[2] Entre los fragmentos atribuidos a San Justino hay uno que dice: «María, la galilea que fue la madre de Cristo, el que fue crucificado en Jerusalén, no perteneció a ningún varón, y José tampoco la repudió; pero José permaneció puro, sin mujer, él y sus cinco hijos de una primera mujer; y María permaneció sin varón» (CApol 5,374s). La autenticidad de este fragmento, aunque defendida por Zahn *(Forschungen* 6,308; 3,96), resultó muy dudosa a Harnack *(Geschichte der altchristlichen Literatur* 1,110; 2,1,511) y a Bardenhewer *(Geschichte der altkirchlichen Literatur* 1,249). Véase también W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung* (München-Basel 1963) p.58. Si se llegase a probar la autenticidad, tendríamos en el fragmento un nuevo punto de contacto entre San Justino y la *Natividad de María,* en el sentido de que ambos también aquí se harían eco de una misma tradición sobre José.

Claro es que el que no sea posible señalar textos expresos de los Padres del siglo II a favor de la virginidad perpetua de María, tampoco significa que ellos negasen esa prerrogativa a la Madre de Jesús. Helvidio, que, a pesar de lo que en el ardor de la lucha deja pensar San Jerónimo, había estudiado con cuidado la literatura cristiana precedente [3], no pudo afirmarlo. Y este silencio es elocuente.

Mas lo que Helvidio no se atrevió a hacer en el siglo IV, lo han hecho en el XX no pocos escritores entre los historiadores acatólicos del dogma. Ello nos obliga a examinar los textos que dichos autores han presentado e interpretado. El estudio de la literatura llamada apócrifa completará el panorama que ofrece hoy la literatura cristiana del siglo II sobre nuestro tema, teniendo siempre en cuenta el estado fragmentario en que se nos ha conservado.

1. El testimonio de Hegesipo

Los fragmentos de las *Memorias* de Hegesipo, que conocemos solamente a través de Eusebio, no sobresalen por su claridad ni por su cohesión y lógica interna [4]. Y, sin embargo, sobre ellos construyó Zahn a principios de siglo [5] una teoría que, sustancialmente admitida por muchos acatólicos, se defiende aún en nuestros días [6].

Hegesipo, hacia 180, pero refiriéndose a acontecimientos de un siglo antes, habla de algunos que eran «hermanos del Señor»: Santiago y Judas. Habla también de Simeón, hijo de Clopas, «primo del Señor». Según la teoría aludida, esas palabras de Hegesipo hay que entenderlas de hermanos carnales en pleno sentido: Santiago y Judas eran hijos de María, igual que Jesús [7]; Simeón era primo de Santiago y de Jesús por ser hijo de Clopas, hermano éste de José y, por lo mismo, tío de ambos. ¿Dice realmente Hegesipo todo eso?

Dos textos merecen especial consideración [8]. En el primero se dice con referencia a la Iglesia de Jerusalén:

> El gobierno de la Iglesia lo recibió con los Apóstoles el hermano del Señor, Santiago, al que todos desde el tiempo del Señor hasta los nuestros llaman el Justo, ya que eran muchos los que se llamaban Santiago [9].

A continuación hace Hegesipo el elogio de la vida ascética del primer obispo jerosolimitano y cuenta su martirio.

Que a Santiago se le llamaba ya en la primitiva Iglesia «hermano del Señor» es cosa bien sabida; bastaría el testimonio de San Pablo (Gál 1,19). Lo que prueba sin duda que existía entre él y Jesús algún vínculo familiar más o menos estrecho. Pero Hegesipo no afirma que ese parentesco fuera realmente el de dos hermanos carnales, ni mucho menos que fueran hijos de la misma madre. Más bien habría que decir que no tenía a Santiago por hijo de María. Las palabras que siguen a las que acabamos de citar,

> éste fue santo desde el seno de su madre; no bebió vino ni bebida embriagante, ni comió carne de animales; navaja no pasó por su cabeza, ni se ungió con óleo, ni usó baño [10],

designan una santidad que proviene, no de la consanguinidad estrecha con Jesús, sino del nazareísmo; lo cual sitúa toda la infancia de Santiago en un plano estrictamente judío, distinto en absoluto del que conocemos de la infancia del Señor [11].

---

[3] Cf. G. Jouassard, *La personnalité d'Helvidius*, en *Mélanges J. Saunier* (Lyón 1944) p.139-144.

[4] Los datos históricos que ellos nos proporcionan los ha calificado Mons. Jouassard (*Marie à travers la Patristique*, en *Maria* [Du Manoir] 1,75 nt.21) de «fuligineuses à plaisir».

[5] *Brüder und Vettern Jesu*, en *Forschungen* 6 (Leipzig 1900) 225-364.

[6] H. Koch (*Adhuc virgo* p.16 nt.6) la caracterizó como «sustancialmente irrebatida e irrebatible». Véase más recientemente A. Meyer-W. Bauer, *Jesu Verwandtschaft*, en Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I (Tübingen 1959) p.312-321.

[7] Dice Zahn (*Forschungen* 6,362): «Erst nachdem Maria ihren ersten Sohn Jesus geboren hatte, hat Joseph mit ihr die Ehe tatsächlich vollzogen und mit ihr die Söhne Jakobus, Joseph, Judas, Simeon und ausserdem noch mehrere Töchter erzeugt». Más radical aún Koch (*Virgo Eva-Virgo Maria* p.91): «Jesus der älteste Sohn Josefs und Mariens mit zahlreichen Geschwistern». Véase también W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung* p.71.

[8] En un tercero se afirma: «Existían aún del linaje del Salvador los nietos de Judas, el llamado según la carne hermano del Señor...» (Eusebio, *Historia Ecclesiastica* 3,20,1: GCS Eus 2 [9] 232; PG 20,252). Aquí, evidentemente, no se dice que Judas fuera hermano carnal de Jesús; se habla sólo de un título que se le daba corrientemente. Cf. Mt 13,55; Mc 6,3. Los fragmentos de Hegesipo, conservados por Eusebio, pueden verse reunidos en E. Preuschen, *Antilegomena* (Giessen ^{2}1905) p.107-113; ya antes PG 5, 1307-1328. Sobre el valor del testimonio de Hegesipo, véase J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*: Stuttgarter Bibelstudien 21 (Stuttgart 1967) p.94 nt.3.

[9] Eusebio, *Historia ecclesiastica* 2,23,4: GCS Eus 2 [9] 166; PG 20,197.

[10] L.c., p.4-5. Cf. Lev 10,9; Núm 6,3-5.

En el otro texto se ha querido ver una afirmación de Hegesipo, según la cual, Simeón, el segundo obispo de Jerusalén, sería primo de Santiago, el hermano del Señor; pero con una clara determinación del sentido de este parentesco, ya que allí mismo se dice que Simeón era hijo de Clopas, y éste, hermano de José. Tendríamos, pues, según Hegesipo, que Santiago era hijo de María y de José.

La traducción exacta del pasaje aludido ha dado lugar a interpretaciones muy diversas. El texto dice así:

> Después que Santiago, el Justo, sufrió el martirio, como el Señor y por la misma doctrina, de nuevo se nombró obispo al hijo de su tío (ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ) [12], Simeón, el hijo de Clopas, ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιόν τοῦ Κυρίου δεύτερον [13].

En este texto se ha discutido a quién se refiere el pronombre en la frase ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ. ¿Tío de Santiago, o tío del Señor? Zahn, y con él otros autores, creen que el pronombre se refiere a Santiago, como sujeto de la frase principal. De ese modo, Simeón viene nombrado al fin del pasaje primo (ἀνεψιόν) de Jesús, y al principio primo (ὁ ἐκ θείου) de Santiago [14]. Pero esta interpretación no es probable. La persona más próxima que se acaba de nombrar no es Santiago, sino el Señor; de él es de quien se dice que era tío Clopas y, por lo tanto, primo Simeón. Además hay otro pasaje en que Hegesipo aplica la misma frase a Simeón llamándole sin ambigüedad posible ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου [15].

De todas maneras, la cosa no tendría mayor importancia. Como Simeón, según el texto, era sobrino de José [16], y a Santiago se llamaba hermano del Señor, nada tendría de particular se designase a Simeón como primo de Santiago, sin

---

[11] Cf. Lagrange, *Evangile selon saint Marc* (Paris ^{6}1942) p.197.

[12] Rufino tradujo: «*electione divina* Symeon Cleopae filius...» (GCS Eus 2 [9] 371).

[13] Eusebio, *Historia ecclesiastica* 4,22,4: GCS Eus 2 [9] 370; PG 20,380.

[14] Zahn, o.c., p.236s.

[15] Eusebio, *Historia ecclesiastica* 3,32,6: GCS Eus 2 [9] 270; PG 20,284.

[16] En los fragmentos de Hegesipo que conocemos no se dice expresamente que Clopas fuera hermano de José; el parentesco sería semejante si la mujer de Clopas hubiera sido hermana de María, la Madre de Jesús. Pero, según Eusebio (l.c., 3,11), Hegesipo afirmaba que José y Clopas eran hermanos.

que por este camino encontremos tampoco una mayor determinación del verdadero parentesco entre ambos.

Más discutida es la traducción de la última frase del pasaje citado. Se pregunta en concreto a quién debe unirse δεύτερον. Zahn lo unió a ἐπίσκοπον, y juzgó que la hipótesis contraria era imposible [17]. El sentido sería: «al cual lo eligieron todos *segundo* [obispo de Jerusalén] por ser primo del Señor». En cambio, otros muchos autores han creído que debía unirse a ἀνεψιόν, y que la única traducción posible es: «al cual lo prefirieron todos por ser un *segundo primo* del Señor» [18].

Si esta última versión es exacta, tenemos que Hegesipo nos precisa aquí el sentido en que se llama a Santiago «hermano» del Señor: él, como Simeón, eran en realidad primos suyos. Sin embargo, esta traducción, que es ciertamente más probable, no puede decirse absolutamente la única posible [19], y, desde luego, un pasaje de Eusebio, evidentemente inspirado en el de Hegesipo, no parece recomendarla positivamente [20].

---

[17] O.c., p.237. Cf. Meyer-Bauer, o.c., p.316.

[18] Cf. Lagrange, o.c., p.89; ya antes en *RevBibl* 9 (1900) 620; L. Fonck, *Moderne Gegner Mariä:* ZtkTh 25 (1901) 670s; M. Meinertz, *Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Ueberlieferung* (Freiburg 1905) p.118s; F. W. Maier, *Zur Apostolizität des Jakobus und Judas (nach den Evangelien):* BibZt 4 (1906) 172 nt.2; E. Neubert, *Marie dans l'Eglise anténicéenne* p.200-202; A. Durand, *Les frères du Seigneur:* RevBibl 5 (1908) 11 nt.2; F. Prat, *La parenté de Jésus:* RechScRel 17 (1927) 134; *Jésus-Christ* I (Paris ^{10}1938) p.140; J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre Seigneur* I (Paris ^{16}1947) p.66; *Jésus-Christ:* DBS 4,986. Recientemente, J. Blinzler, *Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Symeon von Jerusalem*, en *Passauer Studien* (Passau 1953) p.43; *Die Brüder und Schwestern Jesu* p.96. En el campo protestante se opuso inmediatamente a la traducción de Zahn K. Endemann *(Zur Frage über die Brüder des Herrn:* Neue kirchl. Zeitschr. 11 [1900] 859-862), que tradujo así: «da er der zweite Vetter des Herrn war».

[19] Valois (PG 20,379), al margen de toda disputa, había traducido: «Rursus frater patruelis Domini Simeon, Cleopae filius, episcopus constituitur, cunctis uno consensu *secundum antistitem* illum renuntiantibus, eo quod cognatus Domini esset». E. Grapin *(Textes et Documents* 2,459): «[Simeón] fut établi *second évêque* de Jérusalem; tous le préférèrent parce qu'il était cousin germain de Jésus». G. Bardy (SC 31 [Paris 1952] 200): «le fils de son oncle, Siméon, fils de Clopas, fut établi évêque; tous le préférèrent comme *deuxième (évêque)* parce qu'il était cousin du Seigneur». Cf. Prat, *Jésus-Christ* I p.539-540.

[20] Escribe Eusebio *(Historia ecclesiastica* 3,11: GCS Eus 2 [9] 226s; PG 20,245): «Después del martirio de Santiago y de la destrucción de Jerusalén, acaecida entonces, se dice que los apóstoles y los discípulos del Señor que aún vivían, se congregaron de todas partes junto con los parientes del Señor según la carne (porque también de ellos vivían muchos todavía) y deliberaron en común sobre quién sería digno de suceder a Santiago.

Sea como fuere, el testimonio de Hegesipo no puede aducirse en ningún caso como contrario a la virginidad perpetua de María. No hay en él nada que obligue a creer, ni sugiera siquiera, que Santiago y Judas eran, en su opinión, hijos de María. Más bien es probable los tuviese en realidad por primos de Jesús. Pero, en todo caso, si esta última interpretación no se admite, la única conclusión que se impone es ésta: Hegesipo, en los fragmentos que conocemos de su obra, no explica cuál era realmente el parentesco por el que a Santiago y a Judas se les llamaba «hermanos del Señor».

Una explicación de ese parentesco la dio, por los mismos años en que escribía Hegesipo, el autor de la *Natividad de María*, en un contexto absolutamente distinto. Lo veremos más adelante.

2. San Ignacio de Antioquía

El texto famoso de San Ignacio, del que hablamos largamente en el capítulo anterior, contiene una palabra sobre cuya interpretación se han propuesto recientemente algunas hipótesis que nos interesan aquí. Recuérdese que San Jerónimo aducía el testimonio de San Ignacio contra Helvidio.

Escribe San Ignacio:

> Y se ocultó al Príncipe de este mundo la virginidad (παρθενία) de María y el parto de ella... [21]

Es corriente entender la παρθενία Μαρίας de la concepción virginal de Jesús, como contrapuesta al parto virginal. Pero ¿basta interpretarla exclusivamente como sinónimo del hecho mismo de la concepción?; ¿no irá más lejos la intención de San Ignacio, pretendiendo aludir además a un *estado de virginidad* en María?

El problema se lo han puesto últimamente Gila-Grinza [22],

Todos unánimemente juzgaron que Simeón, el hijo de Clopas, del que también se habla en el Evangelio, merecía aquella sede, siendo, como se decía, primo (ἀνεψιός) del Salvador, puesto que Hegesipo cuenta que Clopas era hermano de José». Sobre la traducción del pasaje, véase BLINZLER, o.c., p.105-108.

[21] *Ephes.* 19,1: FUNK-BIHLMEYER, 87; BAC 65 p.458.

[22] *La Vergine nelle lettere di S. Ignazio di Antiochia* p.12-14.

siguiendo una precedente afirmación de Cecchin [23]. Este último había escrito sin ulteriores motivaciones:

> Por el contexto me parece que Ignacio, con el término παρθενία, quiere expresar un estado permanente de María, a saber, el que nosotros precisamos diciendo virginidad *ante-in-post-partum*.

Esta frase, enunciada marginalmente, no mereció al autor una mayor explicación que hiciera ver por qué razón el contexto pide esa amplísima extensión del término ignaciano.

Lo que no hizo Cecchin lo han intentado años después Gila y Grinza, a quienes, sin embargo, les resulta exagerada la posición de aquél. El pensamiento que estos autores proponen sólo como una hipótesis, se enuncia así:

> Nos es lícito, por tanto, suponer—aun en el plano conceptual—que Ignacio, con la expresión «virginidad de María», ha querido tal vez entender no sólo la concepción virginal como tal, sino también, además, el estado virginal de María [24].

Más aún, se trataría de un estado de virginidad libremente elegido por María:

> Nos parece poder afirmar que Ignacio, por el mismo hecho de usar el término «virginidad de María», quiere entender un estado libremente elegido; de otro modo no hubiera podido hablar de virginidad [25].

¿En qué fundamentos se apoya esta doble afirmación? Ante todo, nos dicen, si San Ignacio hubiera querido aludir solamente a la concepción virginal, ¿por qué utilizó un término tan genérico? Puesto que de hecho lo usó, es lícito investigar el alcance y los varios sentidos que pueden sobrentenderse.

Empezando por el plano etimológico, ἡ παρθενία Μαρίας, dice algo más que la simple concepción virginal, y podría significar también el estado de virginidad como tal.

No creemos pueda dudarse de ello. Diríamos más: si entendemos de la concepción virginal (sin duda, operada sobrenaturalmente en quien era realmente virgen) el término usado

[23] *Maria nell' «economia di Dio» secondo Ignazio di Antiochia:* Marianum 14 (1952) 375 nt.8 bis.

[24] O.c., p.12.

[25] O.c., p.12-13.

por San Ignacio, no es en virtud de su valor etimológico, sino como alusión concreta a un hecho conocido de sus lectores por otra vía y contrapuesto en la misma frase al parto subsiguiente.

En el plano estrictamente conceptual, la interpretación a que nos estamos refiriendo supone que lo que al demonio le quedó oculto es, en cada uno de los tres misterios, no el hecho en sí mismo, sino su dinamismo salvífico. Esto supuesto, el término entendido sólo de la concepción virginal nos llevaría a ver el primer misterio en «la concepción de Dios»; lo cual coincidiría con el segundo misterio (para los autores citados «el parto de Dios») y quedaría destruida la serie de *tres* misterios subrayada por San Ignacio. En consecuencia tenemos que ver en el término usado por el obispo de Antioquía algo más que la sola concepción virginal: el estado de virginidad en María. ¿Un estado libremente elegido por ella? Sí; de otro modo no hubiera podido usar esa palabra, ya que, dentro del campo religioso, es imposible hablar de virginidad si no se alude a un estado permanente de vida, sugerido además expresamente al designarlo como un misterio.

Se refiere, pues, San Ignacio al estado de virginidad que María había elegido como consagración suya a Dios. Pero ese estado, ¿en qué sentido, dentro del pensamiento ignaciano, es un misterio oculto al demonio, y por qué es un elemento activo para el plan de la redención? En el ambiente hebreo no se concebía el estado de virginidad; si Dios lo escoge, contra el modo de pensar común, para la venida del Mesías a la tierra, es para llevar al demonio al engaño; éste no hubiera supuesto nunca que precisamente fuera la madre del Mesías una mujer espontáneamente colocada en condiciones de no ser madre. Lo que resulta así oculto al demonio no es la virginidad de María en sí misma, sino sus efectos: el que de un estado virginal pudiese brotar la fecundidad [26].

¿Qué pensar de esta interpretación? Desde luego es ingeniosa y merece estudiarse de cerca. Dos aspectos parece se pueden distinguir en ella. Uno, negativo: la παρθενια del texto no se puede entender solamente de la concepción virginal. Otro, positivo: hay que entenderla del estado de virginidad,

---

[26] O.c., p.12-13.

en cuanto ese estado, libremente escogido, induce al demonio a no pensar en una posible maternidad.

El aspecto negativo en su exclusividad absoluta no lo vemos suficientemente demostrado. ¿No se puede aplicar a la sola concepción virginal lo que se dice del estado de virginidad? ¿Por qué no ha podido pensar San Ignacio, conociendo la alusión de San Mateo a Is 7,14, que, gracias al matrimonio con José, quedó oculto al demonio el hecho de que la concepción de Jesús había sido virginal, con lo que no pudo ver en ella la venida del Mesías a la tierra según las profecías?

El aspecto positivo se apoya en el negativo; se busca otra interpretación porque la corriente se piensa que no basta. Pero, además, no acabamos de comprender cómo, en la explicación propuesta, pudo pensar San Ignacio que Dios inducía al demonio a engaño. La madre de Jesús no era, para el demonio, María, la doncella que vivía por elección propia en estado de virginidad consagrada a Dios, «la mujer espontáneamente colocada en condiciones de no ser madre»; era María, la mujer de José. Si, dentro de ese nuevo estado matrimonial, es de hecho una virgen la que resulta ser la madre del Mesías, este aspecto queda oculto al demonio; pero no por el estado de virginidad, puesto que se trata de una mujer casada, sino por el hecho mismo de la concepción virginal. Con lo que hemos llegado de nuevo a la interpretación tradicional [27].

3. El pensamiento de San Ireneo

Mientras San Jerónimo invocaba el testimonio de San Ireneo a favor de la virginidad perpetua de María, hace cuarenta años H. Koch defendía la posición diametralmente opuesta haciendo del obispo de Lyón un adversario de la misma.

Koch [28] partía en su investigación de la conocida oposición de Tertuliano a la virginidad perpetua de María. Pero Tertuliano en ese modo de pensar no inventaba nada:

---

[27] Hay todavía en los citados autores una frase que nos parece muy discutible: «Consiguientemente, la actividad de la Virgen en el plan salvífico no es sólo esencial, eficaz, sino también personal, en cuanto que ella libre y previamente se ha colocado en el estado preelegido por Dios para comenzar su plan de salvación» (o.c., p.13-14). Vamos a prescindir de aspectos dogmáticos. Los Santos Padres tradicionalmente han visto la actividad personal de María, no en su estado de virginidad, sino en su libre consentimiento. ¿Hay razón para situar a San Ignacio fuera de esa línea tradicional?

[28] *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des 4.Jahrhunderts* (Tübingen 1929); *Virgo Eva-*

> Su concepción la había tomado de Ireneo, «Padre de la dogmática católica»; y desde éste, hacia atrás, la línea remonta a Teófilo de Antioquía, a Justino y a los Evangelios [29].

Desde luego, San Ireneo es, para Koch, la clave *(Angelpunckt)* en la solución del problema. Porque de Teófilo la única prueba aducida se reduce a que, según Loofs, el obispo de Antioquía es una fuente principal de San Ireneo y que *es muy fácil* que éste haya encontrado su propia interpretación de Mt 1,18ss en el comentario de Teófilo a la concordia evangélica, cuyo texto no conocemos [30]. Por lo que se refiere a San Justino, aunque habla muchas veces de «la Virgen María»,

> *tenemos pleno derecho a suponer* que Ireneo y Tertuliano han explicado rectamente el pensamiento de Justino con su aclaración restrictiva *adhuc* [virgo] [31].

Algo parecido hay que decir de Melitón de Sardes, en cuya obra, también perdida, no encontró tampoco Tertuliano la virginidad perpetua [32].

Singular manera de leer las fuentes. Como se ve, todo, al fin, se reduce a San Ireneo; lo demás son interpretaciones y deducciones subjetivas. ¿Cuáles son, pues, los pasajes del obispo de Lyón, en los que ha encontrado Koch la fuente de Tertuliano y el eco de una tradición eclesiástica contraria a la virginidad perpetua de María? Vamos a examinarlos.

Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche (Berlin-Leipzig 1937).

[29] *Adhuc virgo* p.32s. También en *Virgo Eva-Virgo Maria* p.60-62: «Die beiden [Tertuliano e Ireneo] können aber auch bei ihren Vorgängern, einem Justin, Theophilus von Antiochien, Melito von Sardes, von denen die später verloren gegangene Werke noch vor sich hatten, keine andere Auffasung gelesen haben». Cf. H. F. von Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (Heidelberg 1962) p.37; para quien la interpretación que da Koch de Ireneo y de Tertuliano es tan definitivamente consistente, que resulta inútil refutar cualquier conato de oposición a ella, porque se refuta por sí mismo (l.c., nt.5). Véase también W. Delius, o.c., p.61.

[30] *Adhuc virgo* p.14. Cf. *Virgo Eva-Virgo Maria* p.25 nt.2.

[31] *Adhuc virgo* p.14s. Cf. *Virgo Eva-Virgo Maria* p.64.

[32] *Virgo Eva-Virgo Maria* p.65. Sobre este método de investigación histórica, cf. Lebon, en RevHistEccl 34 (1938) 342.

En su primer trabajo citó Koch, ante todo, estas palabras de San Ireneo:

> Priusquam convenisset Ioseph cum Maria, *manente igitur ea in virginitate*, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto [33].

Y tradujo:

> als sie *noch* in der Jungfrauschaft verharte,
> als sie *noch* Jungfrau war [34].

Pero es claro que la frase no tiene ese sentido restrictivo. Su traducción es:

> antes de que hubieran cohabitado José y María, por lo tanto, estando ciertamente intacta su virginidad...

Es una consecuencia *(igitur)*, en la que se deduce la virginidad de María en el momento de la concepción de Jesús, que es lo que interesa en el contexto, sin referirse en ningún sentido a una situación posterior, cualquiera que fuese.

Mas el argumento principal de Koch, anunciado ya en el título mismo de su primera monografía y largamente expuesto en la segunda, se encuentra en la restricción con que San Ireneo habla de María *adhuc virgo*: todavía virgen, porque después del nacimiento de Jesús ya no lo fue [35]. Dos pasajes vienen aludidos aquí: en el primero, la virginidad de María se contrapone a la de la tierra de que fue formado Adán; en el segundo, a la virginidad de Eva en el momento del pecado. Lo mismo la de la tierra que la de Eva cesaron después; por eso dice de ambas San Ireneo *adhuc virgo*. Pero precisamente eso sería también lo que afirma de María.

Veamos por separado los dos pasajes.

> Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra et de *adhuc virgine* (nondum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram) habuit substantiam et plasmatus est manu Dei, id est Verbo Dei (omnia enim per ipsum facta sunt; et: sumpsit Dominus limum a terra et plasmavit hominem): ita

---

[33] *Adversus haereses* 3,21,4: SC 34,358; PG 7,950.

[34] *Adhuc virgo* p.8. Cf. *Virgo Eva-Virgo Maria* p.19 nt.2. El texto aducido aquí como confirmación del sentido restrictivo de *adhuc (Adversus haereses* 3,23,2) no prueba nada. *Adhuc* en ese pasaje significa *además*, como lo ha traducido Sagnard (SC 34,285).

[35] *Adhuc virgo* p.8-11; *Virgo Eva-Virgo Maria* p.17-36.

> recapitulans in se Adam ipse Verbum exsistens ex Maria, quae *adhuc erat virgo*, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis [36].

Comenta Koch: en este paralelismo, el *adhuc* de María no puede tener otro sentido que el *adhuc* de la tierra, dada la correspondencia entre tipo y antitipo, tan exactamente urgida por San Ireneo; es decir, que en ambos casos cesa la virginidad después del momento aludido [37]. Pero sería preciso probar que San Ireneo ha intentado llevar el paralelismo hasta ese detalle; pues es evidente que no puede urgirse en todos los detalles, sino sólo en los que interesan al contexto. Así, por poner un ejemplo, sería falsear el pensamiento de San Ireneo deducir del paralelismo esta consecuencia: como la formación del cuerpo de Adán por Dios de la tierra virgen no fue una generación humana, así tampoco lo fue la formación del cuerpo de Cristo en María. Ahora bien, en el contexto, lo que verdaderamente interesa es el hecho de la concepción virginal en su doble aspecto, negativo (sin obra de varón) y positivo (por acción divina); el primero de esos aspectos se expresa en la contraposición tierra virgen-María virgen. El *adhuc* es una circunstancia accidental en el contexto [38]. Circunstancia necesariamente expresada al hablar de la tierra, pues de otro modo no se entendería fácilmente el paralelismo. Una vez puesta esa circunstancia en la tierra, era fácil se repitiese al hablar de María. En el momento de formarse Adán de la tierra, ésta era todavía virgen; lo mismo hay que afirmar de María en el momento de la concepción de Jesús: también era virgen.

El verdadero pensamiento de San Ireneo nos lo da él mismo en este pasaje de la *Epideixis:*

> D'où vient donc la substance de la première créature? De la volonté et de la sagesse de Dieu et d'une *terre vierge* (car Dieu n'avait pas fait pleuvoir, dit l'Ecriture, avant que l'homme fût fait, et un homme n'était pas [encore là] pour travailler la terre), c'est donc de cette terre, *pendant qu'elle*

---

[36] *Adversus haereses* 3,21,10: SC 34,370; PG 7,954s.

[37] *Adhuc virgo* p.9; *Virgo Eva-Virgo Maria* p.18-19.

[38] Por eso puede suprimirse sin dificultad dejando intacto el sentido: «Quemadmodum enim per inobaudientiam unius hominis, qui primus *de terra rudi* plasmatus est, peccatores facti sunt multi et amiserunt vitam, ita oportuit ut per obaudientiam unius hominis, qui primus *ex virgine* natus est, iustificari multos et percipere salutem» *(Adversus haereses* 3,18,7: SC 34, 328; PG 7,938.

> *était encore vierge*, que Dieu prit du limon et façonna l'homme, principe de notre humanité. Récapitulant donc [en lui] cet homme, le Seigneur assuma la même économie de corporéité que lui en naissant de *la Vierge* par la volonté et la sagesse de Dieu [39].

Aquí tenemos el mismo paralelismo en sus límites exactos: el *adhuc* dicho de la tierra se omite al hablar de María.

El segundo pasaje invocado por Koch dice así:

> Consequenter autem et Maria *virgo* obaudiens invenitur dicens: Ecce ancilla tua, Domine [...] Eva vero inobaudiens: non obedivit enim *adhuc* cum esset *virgo*. Quemadmodum illa, virum quidem habens Adam, *virgo* tamen *adhuc* exsistens [...], inobaudiens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria, habens praedestinatum virum, tamen *virgo*, obaudiens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis. Et propter hoc Lex eam, quae desponsata erat viro, licet *virgo* sit *adhuc*, uxorem eius qui desponsaverat eam vocat, eam, quae est a Maria in Evam recircumlationem significans [40].

El comentario de Koch insiste aquí sobre el *adhuc* y sobre el *praedestinatum virum*. Notemos ante todo que *adhuc virgo* en este pasaje se dice constantemente de Eva; de María, en cambio, con la misma constancia se dice solamente *virgo*. Y es detalle digno de tomarse en cuenta, ya que la contraposición se repite varias veces. Ni las últimas palabras son una excepción a la observación que acabamos de hacer, pues claramente se refieren a Eva, no a María, como lo notaron muchos autores [41]. El sentido es: por eso la ley mosaica llama a Eva mujer de Adán, aunque estaba sólo desposada con él y, por lo tanto, era virgen todavía; manifestando así la relación tipológica que existe entre María y Eva; porque María es verdadera mujer de José, aun siendo virgen. Koch ve en las palabras *quae desponsata erat viro* una cita de Lc 1,27. Creemos que San Ireneo tiene a la vez presentes, para contraponerlos, Gén 2,24s y Mt 1,18-20 (el cambio de *coniux* en *uxor* está aquí precisamente sugerido por esa comparación): la ley prefigura en el modo de hablar de Eva lo que realmente había de suceder en el Nuevo Testamento: una virgen que es *uxor*. Pero no hay razón para extender el paralelismo también al *adhuc*, que expresamente acaba de omitir con insistencia al hablar de María en las líneas anteriores[42].

---

[39] *Epideixis* 32: SC 65,82.

[40] *Adversus haereses* 3,22,4: SC 34,378-380; PG 7,958s.

[41] Cf. B. Capelle, *«Adhuc virgo» chez saint Irénée:* RecThAncMéd 2 (1930) 390 nt.6; O. Bardenhewer, *Zur Mariologie des hl. Irenaeus:* ZtkTh 55 (1931) 603; Lebon, en RevHistEccl 34 (1938) 339. Véase también la traducción de Sagnard en SC 34,381.

Porque es interesante notarlo: San Ireneo, aquí como en el pasaje citado de la *Epideixis*, contrapone repetidas veces *Eva adhuc virgo* a *Maria virgo*. Véase en detalle el paralelismo establecido por San Ireneo en los diversos textos alegados:

terra *adhuc virgo*	Maria *adhuc virgo*.
terre *encore vierge*	*la Vierge*.
Eva *adhuc virgo*	Maria *virgo*.
virgo tamen *adhuc*	Maria tamen *virgo*.
virgo adhuc	...

El conjunto de los textos es muy elocuente. No es que pretendamos interpretar un texto en contra por tres o cuatro a favor, según el adagio de Tertuliano: *cum oporteat secundum plura intelligi pauciora*[43], sino que, si la mente de San Ireneo hubiera sido realmente llevar el paralelismo hasta la restricción temporal de la virginidad, como en el caso de Eva y de la tierra, encontraríamos también siempre repetido el *adhuc virgo* al hablar de María. Y el hecho es que lo encontramos constantemente omitido, con la excepción de una sola vez; y ésta en un contexto en que la restricción necesaria en la figura para hacerla inteligible explica bien se haya deslizado después hasta María. Más bien habría que ver en esa repetida omisión del *adhuc* al hablar de María (omisión que difícilmente se calificaría de casual) el indicio de una persuasión íntima de que María ha sido siempre virgen; persuasión que actúa eficazmente para matizar las fórmulas y aquilatar las frases del paralelismo[44].

Koch insiste en que en todos estos paralelismos no es el tipo el que actúa sobre el antitipo, sino, al contrario, éste

---

[42] Koch insiste en el concepto de *recirculatio* (ἀνακύκλησις), que llevaría consigo un círculo completo (de María a Eva, y de Eva a María). Prescindiendo de que aun así no se prueba que el paralelismo haya de tomarse en todos los detalles, la lectura *recirculatio*, que con los mejores manuscritos ha adoptado Sagnard, nos lleva mejor a ἀναπεριφορά. Cf. SAGNARD, en SC 34,456. Sobre todo ello véase *Adam, typus futuri*: en «Sacris Erudiri» 13 (1962) 275-279.

[43] Cf. KOCH, *Virgo Eva-Virgo Maria* p.26 nota.

[44] Cf. CAPELLE, a.c., 392.

influye en aquél: porque María es *adhuc virgo*, se dice de Eva y de la tierra que también lo eran[45]. Mas precisamente esa observación lleva a una conclusión contraria a la que deduce Koch. Porque, según ese principio, San Ireneo, al hacer el paralelismo, se ha encontrado con *la Virgen María;* ha buscado la equivalencia en Eva y en la tierra, y ha tropezado con que de ellas no se podía decir simplemente *la virgen Eva* o *la tierra virgen*, como se decía de María. Entonces ha retocado la expresión, circunscribiéndola a un momento en que era todavía posible afirmar la equivalencia: al momento del pecado, y al momento de la formación de Adán. En esos momentos, Eva y la tierra, respectivamente, eran *adhuc virgo*. Ya así se podía encontrar un paralelismo entre ellas dos y María *virgo*.

Su interpretación del *adhuc virgo* en San Ireneo la ha reforzado Koch subrayando otras palabras del segundo pasaje que citamos más arriba. San Ireneo contrapone en él a María *habens praedestinatum virum et tamen virgo* con Eva *virum quidem habens Adam virgo tamen adhuc exsistens;* y la misma contraposición se vuelve a leer en otro pasaje: *iam sub viro virgo Maria*, frente a *quae iam viro destinata erat virgo Eva*[46]. Esto nos está diciendo que, para San Ireneo, la relación de ambas vírgenes con sus respectivos esposos es idéntica; lo mismo antes que después de los episodios en que actúan[47].

Pero también aquí semejante conclusión excede con mucho los datos que proporcionan los textos. La alusión a los respectivos esposos no tiene otro intento que el de acentuar un rasgo más de semejanza: ambas, aunque vírgenes, estaban casadas. Urgir las palabras de otro modo nos llevaría a un claro contrasentido. Si *praedestinatus vir* significa un esposo «que sólo más tarde entrará en sus derechos matrimoniales», ¿qué sentido puede tener la frase *habens praedestinatum virum et tamen virgo?* ¿No se hubiera debido decir entonces *et ideo virgo?* En el otro miembro de la frase se dice muy bien *virum quidem habens et tamen virgo*, como se comprende igualmente que María, aun *sub viro*, es virgen, como lo es Eva cuando sólo está *destinata viro*. Nótese además que Koch mezcla los datos de dos textos distintos. San Ireneo no contrapone María *habens praedestinatum virum* a Eva *iam viro destinata*, como en la interpretación de Koch hubiera sido obvio. ¿Por qué no respetar ese cuidado que puso San Ireneo en matizar los términos de su paralelismo?

---

[45] *Adhuc virgo* p.10; *Virgo Eva-Virgo Maria* p.18.

[46] *Adversus haereses* 5,19,1: SC 153,248; PG 7,1175; 3,22,4: SC 34,378-380; PG 7,958s.

[47] *Adhuc virgo* p.10; *Virgo Eva-Virgo Maria* p.21-23.

Koch, finalmente, ha hallado una confirmación de su exégesis de San Ireneo en el sentido que éste da al término *primogenitus Virginis*:

> El también [como Tertuliano] ve en un *primogénito* el hijo al que siguen otros niños [48].

Pero esto no es tan evidente. El texto principal aducido es el siguiente:

> Et Simeon autem ille, qui responsum acceperat a Spiritu Sancto non visurum eum mortem nisi prius videret Christum Iesum, hunc manibus accipiens *Virginis primogenitum* benedixit Deum et dixit... [49]

Este pasaje se refiere a la escena de la purificación: Simeón toma en sus manos al primogénito de la Virgen. Es claro que el término «primogénito» lo impone aquí la escena legal que se está verificando, y que, por lo mismo, no puede tener obviamente otro sentido que el mismo que tiene en la ley: «hijo primero», aunque haya de ser realmente el único [50]. Cualquier otra deducción que se pretenda hacer está fuera del texto de San Ireneo.

El pasaje de la *Epideixis* está en otro plano. Dice así:

> Ceux donc qui retirent le salut à l'homme et qui ne croient pas que Dieu les ressuscitera des morts, ceux-là méprisent aussi la naissance de notre Seigneur, à laquelle le Verbe de Dieu s'est soumis pour nous, [à savoir] se faire chair, afin de montrer la résurrection de la chair et d'avoir la primauté sur tous: dans le ciel, en tant que *premier-né de la pensée du Père*, Verbe parfait, dirigeant toutes choses en personne et légiferant; sur la terre, en tant qu'il était *premier-né de la Vierge*, juste, homme sait, pieux, bon, agréable à Dieu, parfait en tout; délivrant des enfers tous ceux qui marchent à sa suite, en tant que *premier-né des morts* en personne et guide de la vie de Dieu [51].

El sentido de *primogenitus* viene aquí orientado por la concepción paulina del primado absoluto de Cristo: *ut sit Ipse in omnibus primatum tenens* (Col 1,18). Equivalentemente lo ha explicado San Ireneo en este otro pasaje:

> Quemadmodum *in caelis principatum* habuit Verbum Dei, sic et *in terra* haberet *principatum* (quoniam homo iustus qui peccatum non fecit nec inventus est dolus in ore eius), *principatum* autem habeat eorum quae sunt *sub terra*, Ipse *primogenitus* mortuorum factus... [52]

A la idea de jefe se une sin duda también la de primero en la serie. Pero no en el orden natural, como primero de muchos hermanos carnales, sino en el sobrenatural. Jesucristo es el primogénito de la Virgen, porque es el primero en la nueva serie de hombres hijos de Dios, que encabeza El al nacer de la Virgen; del mismo modo que, nacido eternamente del Padre, era absolutamente el primero en todo y como saliendo del sepulcro es el primero en la serie de los resucitados [53].

San Ireneo ha explicado en otro lugar esa primogenitura de Cristo, nacido de la Virgen María, contraponiéndola a la de Adán, formado de la tierra virgen:

---

[48] *Adhuc virgo* p.11s. Este tema lo examinó especialmente Mons. Jouassard (*«Le premier-né de la Vierge» chez saint Irénée et saint Hippolyte*: RevScRel 12 [1932] 509-532; 13 [1933] 25-27). A este estudio principalmente respondió Koch, *Virgo Eva-Virgo Maria* p.46-60.

[49] *Adversus haereses* 3,16,4: SC 34,284; PG 7,925. Para fijar el contexto del pasaje, no hay que remontarse hasta 3,9; la nueva sección empieza en 3,16,1, donde propone claramente San Ireneo su intento inmediato: probar con los escritos apostólicos que hay identidad personal entre el Verbo de Dios y el Hijo de María; es decir, que Jesucristo es el mismo Verbo encarnado. Lo prueba por el evangelio de San Juan (16,2), por San Mateo (16,2), por San Pablo (16,3), por San Marcos (16,3), por San Lucas (16,3-5), por las cartas de San Juan (16,5). Consiguientemente, la unión entre *primogenitus mortuorum primogenitus in omni condicione* (16,3) y *primogenitus Virginis* (16,4), urgida no sólo por Koch, sino también por Przybylski (*De Mariologia S. Irenaei Lugdunensis* 77), por Jouassard (a.c., en RevScRel 12 [1932] 511s); *Amorces chez saint Irénée pour la doctrine de la maternité spirituelle de la Sainte Vierge*: NouvRevMar 7 [1955] 219s) y por Unger («Maria et Ecclesia» 5,100-102), es aquí totalmente casual; otra cosa es en *Epideixis* 39, donde las tres fórmulas vienen expresamente relacionadas en el mismo contexto.

[50] *Primogenitus Virginis*, por lo tanto, no alude aquí a Lc 2,7, sino a Lc 2,23, que, a su vez, cita Ex 13,2.

[51] *Epideixis* 39: SC 65,93s. Modificamos algo la puntuación por parecernos lo exige el sentido.

[52] *Adversus haereses* 4,20,2: SC 100,630; PG 7,1033. Lo mismo en *Adversus haereses* 3,16,6 (SC 34,292; PG 7,926): «Uti sicut in supercaelestibus et spiritalibus et in invisibilibus *princeps* est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus *principatum* habeat, in semetipsum *primatum* assumens; et apponens semetipsum *caput* Ecclesiae, universa attrahat ad semetipsum apto in tempore».

[53] Este aspecto lo ha explicado muy bien Mons. Jouassard (a.c.).

> Quemadmodum enim per inobaudientiam unius hominis, qui *primus* (πρώτως) *de terra rudi* plasmatus est, peccatores facti sunt multi et amiserunt vitam, ita oportet per obaudientiam unius hominis, qui *primus* (πρώτως) *ex Virgine* natus est, iustificari multos et percipere salutem[54].

Es el mismo pensamiento de esta otra frase:

> Adhuc enim *protoplasti* peccatum per correptionem *primogeniti* emendationem accipiens... [55]

Jesús, primogénito de la Virgen, como principio y cabeza de la nueva serie de hombres que vivirán por El la vida de la gracia.

Koch ha admitido esta interpretación. Pero insistiendo en que la expresión conserva siempre en el fondo su sentido natural, base necesaria del sentido sobrenatural: como Cristo, es primogénito de su Madre virgen, así es también primogénito y cabeza de los que le van a seguir en otro nacimiento virginal, en la regeneración del bautismo.

Si con esta interpretación se pretendiese solamente ver en la maternidad virginal de María un tipo de la maternidad virginal de la Iglesia, el pensamiento podría aceptarse, aunque en los textos citados no hay nada en realidad que positivamente lo sugiera. Pero, si se pretende además sostener la necesidad de un primogénito al que hayan seguido otros hermanos naturalmente como base de la analogía para la primogenitura en el orden sobrenatural, semejante interpretación es seguramente arbitraria y no puede apoyarse en ningún pasaje de San Ireneo.

Concluyamos, pues, que éste no ha negado en ninguna parte la virginidad perpetua de María. Más bien hay indicios de que positivamente creía en ella y la daba por supuesta al hablar de «la Virgen» y ensalzar la pureza singular de su maternidad.

---

[54] *Adversus haereses* 3,18,7: SC 34,328; PG 7,938. Koch (*Adhuc virgo* p.11 nt.3) explica: «Jesús es el primero que haya nacido jamás de una virgen, como Adán es el primero que haya sido formado *de terra rudi*. Pero entonces se diría no *el primero*, sino *el único*. Aparte de que el texto griego nos da πρώτως.

[55] *Adversus haereses* 5,19,1: SC 153,250; PG 7,1176.

4. La «Natividad de María»

Hegesipo no fue en el siglo II el único que se ocupó del tema de los hermanos del Señor. La idea de hacer a éstos hijos de un primer matrimonio de José debió de estar muy difundida. Así se explica la encontremos en el siglo III y en el IV corrientemente en los escritos de los Padres[56].

Por lo pronto, la encontramos en el libro *Natividad de María*. Su autor nos narra cómo se resolvió el grave problema de dar a María un esposo que salvaguardase su virginidad.

Por expresa orden celeste se convocó a los viudos del pueblo para que Dios designase con un prodigio quién era el elegido. Este resultó ser José. Pero José rehusó tomarla a su cargo diciendo:

> Yo tengo hijos y soy viejo, mientras que ella es joven. Voy a ser objeto de burlas para los hijos de Israel[57].

Esos hijos de José volvemos a hallarlos en el momento en que se narra la orden de Augusto y el viaje para el empadronamiento en Belén. José está perplejo y sin saber qué hacer:

> Inscribiré a mis hijos; pero, ¿qué hacer de esta joven? [58]

Con ellos y María emprende José el viaje:

> Ensilló su asno y la acomodó en él. Su hijo tiraba del ronzal y Samuel iba detrás[59].

El P. De Strycker ha señalado la falta de lógica de este texto. Antes se había hablado de los hijos de José en plural; ahora se dice en singular «su hijo». Sin duda ese Samuel, que cierra la comitiva, era otro de ellos; porque poco después se narra que José dejó a María en la gruta «con sus hijos» y se fue a buscar una mujer que la auxiliase en el alumbramiento inminente[60]. Conforme, pues, a lo que nos dice la *Natividad*

---

[56] Clemente de Alejandría, *Adumbrationes in epistolam Iudae*: PG 9,731; Orígenes, *Homilia 7 in Lucam*: PG 13,1818; San Hilario, *Commentarium in Mt 1,4*: PL 9,922; San Epifanio, *Panarion* 78,7-8: PG 42,709. Así también en el fragmento atribuido a San Justino, que citamos en la nota 2.

[57] *Natividad de María* 9,2: De Strycker, p.106-108; BAC 148 p.152.

[58] *Natividad de María* 17,1: De Strycker, p.140; BAC 148 p.163.

[59] *Natividad de María* 17,2: De Strycker, p.142; BAC 148 p.164.

[60] *Natividad de María* 18,1: De Strycker, p.146; BAC 148 p.165. Cf. ib., p.411.

de María, José, ya anciano al recibir en su casa a María, era viudo y tenía varios hijos de su primera mujer, cuyos nombres parecen no darse, salvo tal vez el de Samuel [61].

De la *Natividad de María* pasó la idea al Pseudo-Mateo [62] y, sin duda, a muchos Santos Padres.

Independientemente de la *Natividad de María*, según parece, llama a Santiago hijo de José el *Evangelio de la Infancia* del Pseudo-Tomás [63]. También parece independiente la fuente desconocida que utilizó el autor del apócrifo editado por James, en el que recurre frecuentemente Simeón como hijo de José [64].

La mención de los hijos de José en estos documentos, sobre todo en la *Natividad de María*, no se presenta como un recurso ideado para resolver un problema que hubieran planteado los textos evangélicos al hablar de los hermanos del Señor. Los hijos de José aparecen en la narración sencillamente, obviamente, como cosa sabida, que, por conocida, no había por qué explicar. Este hecho supone se daba igualmente por descontada la virginidad perpetua de María. No que el problema no se hubiera puesto, sino que su solución se había dado ya para entonces claramente a favor de la virginidad.

En este último punto, la *Natividad de María* es realmente singular. Porque esta primera monografía mariana de la segunda mitad del siglo II [65], que tanto influjo había de tener aún en los escritos de los Padres y en la vida litúrgica de la Iglesia, está evidentemente concebida como un himno de gloria a la virginidad de María.

---

[61] En varios manuscritos se consignan nombres concretos: Santiago, Simeón. Pero la tradición manuscrita es aquí muy insegura. El P. De Strycker atribuye esta inseguridad a lo ilógico del texto. Pero ¿sabemos realmente cuál era aquí el texto original? Se ha notado también lo extraño de la presencia de Salomé en aquel lugar desierto, en que se detuvo José con los suyos, sin decirse tampoco quién es la citada Salomé (cf. De Strycker, p.411). ¿Se tratará tal vez de una hija de José, que hacía también el viaje con su padre y sus hermanos? Eso explicaría su presencia allí y por qué no se la introduce particularmente. San Epifanio *(Panarion* 78,8: PG 42,709) conoce una tradición que da el nombre de Salomé a una de las hijas de José; y en la *Historia de José el carpintero* c.8 (BAC 148 p.345) aparece una Salomé acompañando a la Sagrada Familia a Egipto, sin que parezca ser hija de José.

[62] *Evangelium Pseudo Matthaei* 8,4: BAC 148 p.199.

[63] *Evangelio del Pseudo Tomás* 16: BAC 148 p.300). El episodio que se narra en ese texto lo han reproducido el *Evangelio árabe de la Infancia* 43 (ib., p.334) y el *Evangelium Pseudo Matthaei* 41,2 (ib., p.241).

[64] Cf. James, *Latin infancy Gospels* p.30-32.60-72.86: BAC 148 p.260-269). Tal vez deba hablarse de una dependencia de este evangelio con respecto a *Natividad de María* en una recensión representada por los manuscritos a que aludimos en la nt.61.

Más allá de la concepción virginal de Jesús, más allá de la integridad virginal en el parto amplia y concienzudamente testificada, María es antes y después «la Virgen del Señor» [66]. Lo veremos más despacio en otro capítulo. Aquí notaremos solamente que esa concepción de María como «la Virgen del Señor» llega a causar graves dificultades al autor del libro cuando se plantea el problema inevitable de la situación jurídica de María, «la Virgen del Señor», en relación con José, a quien se le ha entregado por voluntad del mismo Señor. ¿Es o no es su esposa?

El autor no parece haya tenido idea clara sobre ello. Ni es de extrañar cuando se tienen en cuenta las vacilaciones de no pocos escritores eclesiásticos por largo tiempo. En la deficiente concepción de la institución matrimonial y en la terminología más deficiente aún que la expresaba, los términos «esposa», «mujer» podían sugerir muy bien la idea de un matrimonio consumado, que el autor de la *Natividad de María* quería a toda costa excluir como inconciliable con «la Virgen del Señor». El oráculo divino, en conformidad con los datos evangélicos (Mt 2,20), da a María por mujer (γυνή) de José. Pero el sacerdote se la entrega «para que se la guarde al Señor»; y José la recibe así. Externamente aparecerá como su esposa; por eso piensa que la diferencia de edad con ella va a atraerle las burlas del pueblo [67]. Pero cuando el autor narra el mensaje angélico hecho a José, no se atreve a escribir como San Mateo τὴν γυναῖκά σου, sino cambia la expresión en τὴν παῖδα ταύτην[68]. Y el propio José, cuando va a hacer la inscripción en el registro, vacila sobre el término que ha de emplear:

---

[65] El *papyrus Bodmer* V, publicado por M. Testuz en 1958, ha renovado totalmente el problema de la unidad literaria de la *Natividad de María* y el de la fecha de su composición. Véase sobre una y otra cuestión E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* [Subsidia Hagiographica 33] 376-423. Según sus conclusiones, la *Natividad de María* es una obra cuya unidad de concepción, de lengua y de estilo está demostrada; su fecha de composición es la segunda mitad del siglo II, y su país de origen, muy probablemente, Egipto. Como creemos cierto que el autor conoce las obras de San Justino (cf. c.4), la fecha más aproximada debe ser hacia 180. Cf. O. Cullmann, *Kindheitsevangelien*, en Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphe* I p.278.

[66] *Natividad de María* 9,1: De Strycker, p.106; BAC 148 p.152.

[67] Ib., 9,2 (ib., p.106); BAC 148 p.152.

> A mis hijos los inscribiré; mas de esta joven (παῖδα), ¿qué haré?; ¿cómo inscribirla? ¿Como mi mujer? No me atrevo. Entonces, ¿como hija mía? ¡Todo Israel sabe que no lo es![69]

La vacilación se extrema de nuevo en su diálogo con la matrona:

> Ella dijo: ¿y quién es la que va a dar a luz en la gruta?
> Y yo le dije: mi desposada (ἡ μεμνεστευμένη).
> Y ella me dijo: ¿no es tu mujer (γυνή)?
> Y le dije: es María, la que se crió en el templo del Señor. Y yo la recibí por mujer (γυναῖκα), pero no es mi mujer (γυνή), sino que tiene un fruto concebido del Espíritu Santo.
> Y la matrona me dijo: ¿es cierto?
> Y José le dijo: ven y lo verás[70].

Poco después José desaparece totalmente de la narración.

Toda esta manera de expresarse tenía evidentemente que producir, sobre todo en los medios populares a los que se destinaba la obra, la convicción clara de la perpetua virginidad de María, tal como correspondía a la que se presentaba como «la Virgen del Señor». Sin duda, la virgen elegida por Dios para sí y la virgen consagrada a Dios.

* * *

El término que posteriormente se había de hacer clásico para designar la virginidad perpetua de María ἀειπάρθενος, no lo hemos encontrado aún en el siglo II aplicado a ella; a pesar de que el término existía ya en el helenismo[71] y se leía repetidas veces en las obras de Filón[72].

En cambio, tendríamos en el siglo II un equivalente poético de esa expresión, si la lectura fuera cierta, en un verso de los *Oracula Sibyllina*. Es el pasaje, glosa de la anunciación, que hemos copiado ya en el capítulo 6. Allí se llama a María αἰεὶ κούρη. Esa lectura, preferida con duda por Geffcken[73], no ha sido aceptada por Kurfess, cuyo texto hemos seguido en la traducción que dimos en el lugar citado[74].

---

[68] Ib., 14,2 (ib., p.128); BAC 148 p.159.

[69] Ib., 17,1 (ib., p.140-142); BAC 148 p.163.

[70] Ib., 19,1 (ib., p.152-154); BAC 148 p.167.

[71] Por ejemplo, SÓFOCLES, *Ayax* 793 (aplicado a las erinias); DION CASIO, *Historia Romana* 37,35,4 (aplicado a las vestales romanas).

[72] *De fuga et inventione* p.50: WENDLAND 3,121; *De mutatione nominum* p.194-196 (3,190); *De congressu eruditionis gratia* (3,73); *Quis rerum divinarum heres* p.170 (3,39); *De vita Mosis* p.210 (4,249); *De vita contemplativa* p.65 (6,63); *Legum allegoriae* 1,15 (1,64). Filón usa el término hablando de la sabiduría, hija de Dios, de la virtud de la justicia, del seno intacto que aún no ha concebido y, sobre todo, del número siete en sus diferentes aspectos.

[73] GCS, *Oracula Sibyllina* 8,461.

[74] Cf. COTHENET, *Marie dans les Apocryphes*, en *Maria* DU (MANOIR) 6,84-85.

CAPÍTULO X

LA MATERNIDAD DIVINA

En textos del siglo II no leemos el término θεοτόκος que había de hacerse más tarde técnico para expresar el dogma de la maternidad divina de María.

Apenas apuntaban entonces ciertas tendencias disociadoras de la estructura interna de Cristo, semejantes a las que habían de culminar en el conflicto del nestorianismo. Veremos, sin embargo, que San Ireneo intuyó el peligro que dichas tendencias encerraban para la Cristología y para la Soteriología, y las combatió con vehemencia.

Pero los precedentes dogmáticos del θεοτόκος aparecen ya claramente en estos comienzos de la literatura cristiana, a falta del término técnico. Ni podía ser de otro modo, ya que la doctrina se contenía abiertamente en el Nuevo Testamento.

1. El eco de la tradición primitiva

Que Jesús, el hijo de María, es también Dios, no es cosa dudosa para San Ignacio de Antioquía; ésa es la fe que le sostiene en su prolongado martirio. Por más empeño que se haya puesto en rebajar la convicción que de dicha divinidad tenía el santo mártir, ahí están sus textos para documentarla abundantemente sin género de duda [1].

En ellos aparece además la dualidad de naturalezas, divina y humana, atribuida al mismo sujeto, que es, a la vez, Hijo de Dios e Hijo de María. Es clásico este pasaje:

> Un médico hay,
> carnal a la par que espiritual,
> producido y no producido [2],
> encarnado Dios,
> en muerte vida verdadera,
> [nacido] de María y [nacido] de Dios,
> primero pasible y luego impasible,
> Jesucristo nuestro Señor [3].

---

[1] Rackl *(Die Christologie des hl. Ignatius* p.150-231) los ha recogido abundantemente. En Lebreton *(Histoire du dogme de la Trinité* 2 p.295-305) pueden consultarse los que en todo caso no dejan posible una duda prudente.

[2] Cf. Lebreton, o.c., p.313-316.

[3] *Ephes.* 7,2: Funk-Bihlmeyer, p.84; BAC 65 p.451s.

Ni es sólo eso. San Ignacio refiere abiertamente a la persona divina las propiedades y atributos físicos de la naturaleza humana. Así, los efesios

> han recobrado la vida en *la sangre de Dios* [4].

Y el propio Ignacio ruega a los romanos le permitan

> imitar *la pasión de mi Dios* [5].

Estaban así puestas todas las premisas necesarias para concluir la maternidad divina de María. Y la conclusión, a falta sólo del término técnico posterior, se lee también en las cartas de San Ignacio:

> Porque *nuestro Dios* Jesucristo *fue llevado por María en su seno*, conforme a la disposición divina [6].

El mismo pensamiento debe verse en este otro texto; en él, como dijimos antes, se habla de la filiación divina de Jesús en el sentido más estricto de la palabra:

> Nuestro Señor Jesucristo, si atendemos a su carne, desciende verdaderamente del linaje de David; si atendemos a la voluntad y al poder de Dios, es *Hijo de Dios, verdaderamente nacido de una virgen* [7].

Esa doctrina tradicional aparece igualmente en San Justino. Véanse estos pasajes que son claros:

> Aun cuando yo no pudiera demostrar que el Hijo del Hacedor del universo preexiste, siendo *Dios*, y que *ha nacido hombre de la Virgen*... [8]
>
> Si, pues, sabemos que en tantas formas se manifestó ese *Dios*

---

[4] *Ephes.* 1,1: Funk-Bihlmeyer, p.82; BAC 65 p.448.

[5] *Roman.* 6,3: Funk-Bihlmeyer, p.100; BAC 65 p.478. Sobre la expresión «mi Dios», véase Lebreton, o.c., p.299-301.

[6] *Ephes.* 18,2: Funk-Bihlmeyer, p.87; BAC 65 p.457.

[7] *Smirn.* 1,1: Funk-Bihlmeyer, p.106; BAC 65 p.489. Según la interpretación que Gila-Grinza *(La Vergine nelle lettere di S. Ignazio di Antiochia* p.10-11) han dado del famoso pasaje ignaciano *Ephes.* 19,1, el pensamiento de San Ignacio en el segundo de los tres «misterios» sería subrayar, no la virginidad del parto, sino su realidad y *su divinidad*. El «misterio» que engaña al demonio está en que «Dios, contra las reglas elementales de la lógica humana, se deja contener de quien no puede contenerlo: el seno de María, por obra divina viene capacitado y lo recibe». Tendríamos un nuevo testimonio más expreso de la maternidad divina de María. Pero ya dijimos en el c.8 por qué esta interpretación no nos parece admisible.

[8] *Dialogus* 48,2: Archambault, 1,214; BAC 116 p.381.

> a Abrahán y a Jacob y a Moisés, ¿cómo dudamos y no creemos pudiera también *nacer de una virgen...?* [9]
> El Hijo de Dios, que es también Dios, [...] quiso [el Padre] *naciera* hombre *de la Virgen* [10].

La atribución de dos nacimientos (eterno y temporal) a una misma persona está clara en San Justino:

> Noé, Enoc, Jacob [...] se salvarán junto con los que reconocen a este Cristo, Hijo de Dios; el cual, por un lado, *existía antes del lucero y de la luna;* y, por otro, consintió, encarnándose, en ser engendrado por esta virgen, que procedía del linaje de David [11].

Lo mismo nos dice en otro pasaje:

> A nosotros, pues, nos reveló cuanto por su gracia conocimos también por las Escrituras, sabiendo que él es primogénito de Dios y anterior a todas las creaturas; y es también hijo de los patriarcas, puesto que, encarnado mediante la Virgen del linaje de ellos, consintió en nacer hombre sin hermosura, sin honor y pasible [12].

Por analogía con estos textos entiendo en igual sentido este otro texto:

> Y las palabras de David, *en los esplendores de los santos, de vientre, antes del lucero te engendré* [...], ¿no os dan a entender que el Dios y Padre del universo había de engendrarlo de antiguo y a través de vientre humano? [13]

Jesús es el Hijo de Dios engendrado eternamente por el Padre y engendrado temporal y virginalmente por María.

Como se ve, estamos aún lejos de la fórmula técnica; pero es obvio, que, si es Dios quien se dice nacer de la Virgen, equivalentemente a la Virgen se la da por madre de Dios.

Este mismo eco inconfundible de la tradición primitiva lo oímos en otros dos documentos, cuyo testimonio vamos a citar.

La *Epistula Apostolorum* pone en labios de Jesús estas palabras dirigidas a los Apóstoles:

---

[9] *Dialogus* 75,4: ARCHAMBAULT, 2,6; BAC 116 p.437.

[10] *Dialogus* 127,4: ARCHAMBAULT, 2,254; BAC 116 p.525.

[11] *Dialogus* 45,4: ARCHAMBAULT, 1,200; BAC 116 p.376.

[12] *Dialogus* 100,2: ARCHAMBAULT, 2,120; BAC 116 p.477.

[13] *Dialogus* 63,3: ARCHAMBAULT 1,298; BAC 116 p.414. Véase la nt.10 del c.5. Tal vez deba entenderse también de las dos generaciones *Dialogus* 76,7, como interpreta Orbe (*Estudios Valentinianos* 3 [Analecta Gregoriana 113] 28): «El hijo de María se presenta al autor inspirado [David] como *Dios fuerte y adorable* por ser Cristo».

> Entonces aparecí a la [Virgen] María en figura del arcángel Gabriel, y hablé con ella, y su corazón me recibió, y creyó y se rió, y *yo, el Verbo, entré en ella y me hice carne;* y yo mismo fui ministro de mí mismo [14].

Los *Oracula Sibyllina* son aún más explícitos en relación con la maternidad divina de María:

> En la plenitud de los tiempos *salió del seno de María Dios* en forma de niño, como luz para iluminar al mundo; y el que procedía del cielo, no rehusó la forma de hombre. Entonces habló a la Virgen la voz del celeste mensajero: «*Recibe,* ¡oh llena de gracia!, *a Dios en tu seno virginal*». Tomó, pues, ánimo; y *el Logos,* concebido en humildad, se hizo carne en el tiempo, y *en el seno de la madre* fue madurando en forma de hombre y llegó a ser un niño [15].

Dios nace niño de María; María, pues, equivalentemente, es madre de Dios, madre del Verbo.

2. La enseñanza de San Ireneo

El eco de la tradición se hace en San Ireneo arma vigorosa para refutar al gnosticismo. El fenómeno tenía que originarse obviamente. La complicada terminología valentiniana, con su multiplicación de Cristos y de Jesús, tenía que tropezar por fuerza con la doctrina tradicional de la unidad personal entre el Hijo de Dios y el hijo de María. San Ireneo expresó con vehemencia ese choque: *dividunt Dominum* [16]. Eso, para él, equivalía a hacer imposible la salvación.

¿Era de hecho ésa la verdadera idea que se formaban de Jesús los valentinianos? Sin duda, el tema de la personalidad no atraía su atención ni cristológica ni antropológicamente [17]. En cambio, sí les había interesado el tema de los elementos constitutivos de Jesús.

Los valentinianos distinguían entre el Salvador superior (fruto común de todos los eones en el Pleroma y receptáculo del Cristo eón [18], y Jesús, el hijo de María; éste, a su vez, compuesto del germen pneumático (procedente de Sophia Achamoth)[19], del elemento psíquico (que venía del demiurgo)[20] y del cuerpo fabricado con arte inenarrable (de la economía)[21][22]. El Salvador superior descendió sobre ese Jesús.

---

[14] *Epistula Apostolorum* 14 [25]: TU 43,53; *Neutest. Apokr.* 11,133; PO 8,198.

[15] *Oracula Sibyllina* 8,456-461, 469-471, en *Neutest. Apokr.* 2,524-525; GCS 171-172.

[16] *Adversus haereses* 3,16,6: SC 34,290; PG 7,924s.

[17] ORBE, *Estudios Valentinianos* 5 [Analecta Gregoriana 83] 66.

[18] Cf. ORBE, *Estudios Valentinianos* 3 [Analecta Gregoriana 113] 156-168.

Un análisis completo de esa cristología, para deducir hasta qué punto era posible en ella la profesión de una verdadera maternidad divina de María, sería preciso orientarlo en tres direcciones distintas: la personalidad divina del Salvador superior, el momento de la unión entre el Salvador superior y Jesús[23], la realidad de la maternidad de María con respecto a ese Jesús sobre el que desciende el Salvador superior.

Este último eslabón de la cadena vimos ya que fallaba totalmente en los valentinianos. Jesús no es, para ellos, de verdad hijo de María, aunque se llame así. Pasó por ella, no es fruto de su actividad maternal. ¿Fallan también los otros dos eslabones?

Sobre el primero, el P. Orbe ha hecho ver que el Salvador superior, a pesar de distinguirse *secundum emissionem* del Unigénito, tiene la misma personalidad que él[24] y sus mismas facultades[25].

Es realmente el Verbo quien constituye el núcleo personal del Salvador. Este, para los valentinianos, posee tres naturalezas completas (una divina y dos humanas), todas tres unidas en la persona del Verbo[26]. En este aspecto, el gnosticismo valentiniano podría haber salvado la verdadera maternidad divina de María.

Queda por examinar el segundo elemento. ¿Cuándo se verificó, según los valentinianos, la unión entre el Salvador superior y Jesús, hijo de María? Se comprende que, si la unión no se produjo hasta el bautismo de Jesús en el Jordán, ya por sólo esto, aun salvados los demás extremos, María no pudo ser verdadera madre de Dios.

---

[19] Cf. ORBE, o.c., 3,218-223.

[20] Cf. ORBE, o.c., 3,190-209.

[21] Cf. ORBE, o.c., 3,210-217.

[22] *Adversus haereses* 1,7,2; 1,6,1; 1,15,3.

[23] En rigor habría que examinar también qué clase de unión admitían entre el Salvador superior y Jesús. Sobre este punto, cf. ORBE, o.c., 3,302-307, a propósito de los ebionitas.

[24] Cita *Excerpta ex Theodoto* 7,2ss: SC 23,68ss.

[25] ORBE, o.c., 3,167.

[26] ORBE, o.c., 3,224. Cf. ib., 331 nt.6.

El P. Orbe, a través de un diligente y agudísimo análisis de las fuentes, ha creído poder afirmar que, para los valentinianos, la unión entre el Salvador superior y Jesús se hizo ya en el seno de María. Los tres elementos que integran a Jesús los incorpora el Salvador, como persona divina, ya desde su concepción, en orden a la salvación de la Iglesia espiritual y animal[27]. Si ello es realmente así, tampoco por este extremo se excluía en los valentinianos la posibilidad de una maternidad divina.

Pero, sea lo que fuere de esta interpretación del pensamiento valentiniano, hay que convenir en que San Ireneo no lo entendió así. Para él, los gnósticos, los valentinianos sobre todo, no mantenían la unicidad personal de Jesús. Lo repite a cada paso:

> Haec est ipsorum regula, quemadmodum praediximus: ut *alterum* quidem *Christum* fuisse dicant, qui ab Unigenito ad correptionem Plenitudinis praemissus est, *alterum* vero *Salvatorem* esse in glorificationem Patris emissum, *alterum* vero *ex dispositione*, quem et passum dicunt, recurrentem in Pleroma Salvatorem qui Christum portabat[28].

Es verdad que ellos *hablan* de un solo Jesucristo; pero *piensan* realmente en varios[29]:

> *Alterum* quidem passum et natum, et hunc esse *Iesum*;
> *alterum* qui in eum descendit, qui etiam ascendit iterum,
> et hunc esse *Christum* adnuntiant;
> et esse *alterum* eorum Demiurgi, qui sit ex dispositione [...],
> *alterum* vero eorum ab invisibilibus [...] descendisse[30].

En realidad, bajo pretexto de gnosis, su doctrina es «homicida»: de igual modo que inventan muchos dioses y muchos padres, trituran y desmenuzan *(comminuens et per multa dividens)* al Hijo de Dios:

---

[27] ORBE, o.c., 3,192-199.

[28] *Adversus haereses* 3,16,1: SC 34,278; PG 7,920.

[29] La oposición entre lo que expresan y lo que piensan recurre más de una vez en San Ireneo: «lingua quidem unum Christum Iesum confitentes, divisi vero sententia» *(Adversus haereses* 3,16,9); «etsi lingua quidem confitentur unum Iesum Christum, semetipsos deridebt aliud quidem sentientes aliud vero dicentes» (ib., 3,16,6).

[30] *Adversus haereses* 3,16,6: SC 34,290; PG 7,925.

Se trata de uno de los puntos fundamentales en la refutación que hace San Ireneo del gnosticismo. Sorprende la insistencia con que en el libro III del *Adversus haereses* recurre la fórmula *unus et idem* para referirse a Cristo en su doble naturaleza. Es la fórmula que reproduce para San Ireneo la enseñanza constante de la Escritura:

> Et quoniam Ioannes *unum et eumdem* novit Verbum Dei,
> et *hunc* esse Unigenitum
> et *hunc* incarnatum esse pro salute nostra
> Iesum Christum Dominum nostrum,
> sufficienter ex ipsius Ioannis sermone demonstravimus [38].

Y como San Juan, también San Mateo, por cuyas palabras el Espíritu Santo previno errores futuros:

> neque alium quidem Iesum, alterum Christum suspicaremur fuisse, sed *unum et eumdem* sciremus esse [39].

Igualmente San Marcos:

> *unum et eumdem* sciens Filium Dei Iesum Christum,
> qui a prophetis annuntiatus est,
> qui ex fructu ventris David Emmanuel... [40]

Equivalentemente San Lucas:

> eum, qui sit Filius Altissimi,
> *hunc eumdem* et David filium confitens [41].

También San Pablo:

> quoniam autem *unum* eum, qui natus est et qui passus est, Christum Iesum novit Apostolus [...], significans Christum passum *et ipsum* esse Filium Dei [42].

Esas fórmulas, frecuentemente repetidas [43], que pronto habían de encontrar un eco decisivo en la nueva estructura del Símbolo apostólico, aseguraban bien, sin las confusiones terminológicas ni las vaguedades del gnosticismo, la identidad personal entre el Verbo, Hijo de Dios, y Jesús, hijo de María. Es el mismo Verbo, Hijo del Padre, el que se ha hecho hombre en el seno de María; y este hombre histórico nacido de ella, Jesús, se identifica personalmente con el Verbo así encarnado.

Con ello ponía San Ireneo el fundamento para atribuir a la persona divina de Cristo las propiedades y debilidades físicas de su naturaleza humana. Tales atribuciones se leen también en los escritos del obispo de Lyón. Es Dios mismo quien sufrió la pasión:

> qui passus est sub Pontio Pilato,
> hic Dominus est omnium et Rex et Deus [44].

Es el Verbo de Dios el que dio a Adán el precepto en el paraíso y el que perdonó los pecados al paralítico [45]; el que nos predicó el perdón de los enemigos y perdonó a los suyos desde la cruz:

> *Verbum Dei* quod nobis dixit: diligite inimicos vestros [...], *ipse hoc fecit in cruce* [46].

Porque, en realidad, era el mismo Verbo de Dios el que pendía del madero en el Calvario:

> qui ab initio condidit eos *Verbum*, et in novissimis temporibus redimens nos et vivificans ostendetur *pendens in ligno* [47].

Es el Hijo de Dios el que murió por nosotros y nos redimió con su propia sangre:

> et ipsum esse *Filium Dei*, qui pro nobis *mortuus* est et *sanguine suo* redemit nos [48].

---

[38] *Adversus haereses* 3,16,2: SC 34,278; PG 7,921. Alude a 3,11,1-4.

[39] Ib.

[40] Ib., 3,16,3: SC 34,284; PG 7,922.

[41] Ib.

[42] Ib., 3,16,9: SC 34,298; PG 7,928.

[43] Ib., 3,16,8; 16,9; 17,4; 18,3; 4,6,7.

[44] Ib., 3,12,9: SC 34,232; PG 7,902.

[45] Ib., 5,17,1: SC 153,220-222; PG 7,1169.

[46] Ib., 3,18,5: SC 34,322; PG 7,936.

[47] Ib., 4,10,2: SC 100,496; PG 7,1001. Cf. 5,18,1 (SC 153,236; PG 7,1174): «Quoniam enim ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum, per multa ostendimus»; 5,18,3 (SC 153,244; PG 7,1174): «Mundi enim factor vere Verbum Dei est; hic autem est Dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus est [...] et pependit super lignum». También 3,18,2. Véase J. DANIÉLOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne* [Théologie historique 5] (Paris 1966) 54.

[48] Ib., 3,16,9: SC 34,298; PG 7,928. Cf. 3,16,9 (SC 34,300; PG 7,928): «Hunc eundem, qui apprehensus et passus est et effudit sanguinem suum pro nobis, hunc Christum, hunc Filium Dei manifestissime annuntians, qui etiam resurrexit et assumptus est in caelos»; 3,18,2 (SC 34,312; PG 7,932): «Filius Verbum Dei exsistens, a Patre descendens et incarnatus et usque ad mortem descendens»; 3,12,13 (SC 34,244; PG 7,907): «praedicabant Iudaeis quidem Iesum, eum qui ab ipsis crucifixus est, esse Filium Dei».

Entre esas atribuciones físicas se encuentra, expresamente afirmada por San Ireneo, el nacimiento de María. El que nace de ella es el Hijo de Dios, quien precisamente por ese nuevo nacimiento se hace Hijo del hombre [49]. Los textos abundan.

San Ireneo atribuye claramente a la misma persona la generación eterna y la generación temporal:

> sed quoniam praeclaram praeter omnes habuit in se *eam quae est ab Altissimo Patre genituram*, praeclara autem functus est et *ea quae est ex Virgine generatione*, utraque Scripturae divinae de Eo testificantur [50].

El Hijo de Dios nace de María:

> Ex Virgine natum Filium Dei [51].
> Unus igitur Deus [...] et huius Filius, qui ex fructu ventris David, hoc est ex David Virgine [52].

En el Evangelio, el Hijo del hombre, nacido de María, es Jesucristo, Hijo de Dios:

> Non ergo alterum Filium hominis novit Evangelium nisi hunc, qui ex Maria [...]; sed hunc, qui natus est, Iesum Christum novit Filium Dei [53].
> Iesum ipsum esse Filium Dei testificatus est [...], et est hic idem ex Maria natus [54].

Pero San Ireneo no solamente afirma que el Hijo de Dios es hijo de María, sino también que el Verbo nació de ella:

> quasi tunc inceperit *Verbum* manifestare Patrem,
> cum *de Maria natus est* [55].
> Ipse *Verbum* exsistens *ex Maria* [...] recte accipiebat *generationem* [56].

---

[49] Ib., 3,19,3 (SC 34,336; PG 7,941): «Hic igitur *Filius Dei*, Dominus noster, *Verbum exsistens* Patris et Filius hominis, quoniam *ex Maria* [...] *habuit* secundum hominem *generationem*, factus est Filius hominis»; *Epideixis* 36 (SC 62,89): «*Le Fils de Dieu* devenu fils d'homme, c'est-à-dire issu, comme un fruit, *de la Vierge*».

[50] Ib., 3,19,2: SC 34,334; PG 7,940.

[51] Ib., 3,16,2: SC 34,280; PG 7,921.

[52] Ib., 3,9,2: SC 34,156; PG 7,870. Cf. Ib., 3,16,3.

[53] Ib., 3,16,5: SC 34,288; PG 7,924.

[54] Ib., 3,12,7: SC 34,228; PG 7,901. Cf. 3,16,4 (SC 34,286; PG 7,923): «Infantem, quem in manibus portabat [Simeon] Iesum natum ex Maria, ipsum confitens esse Christum Filium Dei»; 4,9,2 (SC 100,484; PG 7,998): «Neque enim alium Christum et Dei Filium exspectabimus, sed hunc qui ex Maria, qui et passus est, in quem et credimus, quem et diligimus».

[55] Ib., 4,6,7: SC 100,454; PG 7,996. Cf. *Epideixis* 53.

[56] Ib., 3,21,10: SC 34,370; PG 7,955.

En realidad, según San Ireneo, era eso lo que el ángel de la anunciación había propuesto al libre consentimiento de María:

> ita et haec [María] per angelicum sermonem evangelizata est *ut portaret Deum*, obaudiens eius verbo [57].

Es el Verbo, Hijo de Dios, el que se hace Hijo del hombre naciendo del seno maternal de María:

> quoniam Verbum caro erit et Filius Dei Filius hominis,
> purus pure puram aperiens vulvam... [58]

Finalmente, hay en San Ireneo otra fórmula inspirada por la profecía de Isaías sobre la virgen-madre, y que expresa idéntico pensamiento: Dios nacido de María Virgen. La fórmula estereotipada es:

> qui ex Virgine est Emmanuel [59],

o bien:

> qui ex Virgine natus est Emmanuel [60].

Para San Ireneo, el Emmanuel de la profecía es claramente Dios, el Verbo unido a una humanidad que proviene de María:

> qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant,
> adunationem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant [61].

Ni es otro el sentido de la frase:

> nec speravit virginem praegnantem fieri posse,
> quae est virgo,
> et parere filium,
> et hunc partum Deum esse nobiscum [62].

Cuya traducción es: ni sospechó que una virgen, permaneciendo virgen, pudiera concebir y dar a luz un hijo; ni que el fruto de su seno fuera Emmanuel.

Para comprender el alcance de la fórmula es preciso tener en cuenta esta explicación del propio San Ireneo en otro pasaje:

---

[57] Ib., 5,19,1: SC 153,248; PG 7,1175.

[58] Ib., 4,33,11: SC 100,830; PG 7,1080.

[59] Ib., 3,9,2; 18,3; 19,1; 20,3; 4,33,11.

[60] Ib., 3,21,4; *Epideixis* 52.

[61] Ib., 4,33,11: SC 100,830; PG 7,1080; cf. ib., 3,16,2; 21,4.

[62] Ib., 3,19,3: SC 34,336; PG 7,941.

> Diligenter igitur significavit Spiritus Sanctus per ea, quae dicta sunt, generationem eius quae est ex Virgine, et substantiam: quoniam *Deus, Emmanuel enim hoc nomen significat;* quoniam homo, in eo quod dicit butyrum et mel manducavit... [63]

Es decir, la profecía de Isaías nos enseña el nacimiento virginal del Mesías, pero nos dice además su naturaleza íntima: será hombre y será Dios a la vez. Su divinidad la está indicando el nombre de Emmanuel que llevará según el profeta. Hasta tal punto expresa ese nombre ser realmente Dios el que va a nacer, que ha sido preciso añadir en la profecía otras palabras para aludir también a su naturaleza humana,

> ne, per nomen Emmanuel, sine carne eum Deum suspicaremur [64].

Nace, pues, de María el Hijo de Dios, el Verbo, Dios mismo. Lo que equivale a afirmar que María es madre de Dios. Falta, sin duda, aún esta expresión. Ni es de extrañar cuando se piensa que San Ireneo, para quien la afirmación de la verdadera maternidad física de María está tan en primer término contra el pluriforme docetismo gnóstico, no llama, sin embargo, nunca a María madre de Jesús [65]; prefiere decir siempre que Jesús nace de María. Mas si falta en San Ireneo la expresión concreta «madre de Dios», tenemos, en cambio, fuertemente subrayada por él la unidad personal de Cristo, Verbo de Dios e Hijo de la Virgen. Ahí está en germen el dogma que se promulgará en Efeso dos siglos y medio después.

Por lo demás, San Ireneo ha puesto más de relieve el contenido de la tradición por necesidades polémicas; pero el eco de esa voz tradicional, que enlaza con el Nuevo Testamento, se percibe, como hemos visto, en todos los grandes escritores del siglo II.

---

[63] Ib., 3,21,4: SC 34,360; PG 7,951.

[64] Ib.

[65] *Mater eius, mater sua,* en *Adversus haereses* 3,16,2; 1,20,2 están inducidos por la cita evangélica.

3. La «Natividad de María»

E. Cothenet ha visto en la *Natividad de María,* sin el término expreso, todo el contenido de la doctrina sobre la maternidad divina de la Virgen:

> Habiendo concebido del Logos [11,2], María tiene por hijo al Hijo del Altísimo [11,3]. El silencio de la naturaleza a la hora del nacimiento [18,2-3], la bajada de la nube [19,2], testimonian la divinidad del niño; y él mismo hace su primer milagro en favor de la matrona incrédula [20,1-4] [66].

En el sentido popular propio de la obra no cabe duda que el autor de la *Natividad de María* quiere sugerir que el niño que nace de la Virgen es Dios; equivalentemente, que María, a quien en todo el libro se la describe como singularmente elegida por Dios para pertenecerle, llega aquí al momento culminante de su vida como madre de Dios.

El autor ha intercalado todo un capítulo entre el momento en que José deja a María en la gruta y el momento del nacimiento de Jesús. Ese capítulo contiene la famosa visión de José [67]:

> Levanté los ojos a la bóveda del cielo y vi que estaba inmóvil; y al aire, y vi que estaba estremecido de asombro y que las aves del cielo estaban paradas. Y dirigí a la tierra mis ojos, y vi un recipiente en el suelo y unos obreros reclinados [para comer], y sus manos en la vasija. Y los que masticaban, no masticaban; y los que tomaban [la comida], no [la] cogían; y los que [la] llevaban a la boca, no [la] llevaban. Sino que todos tenían sus rostros mirando hacia arriba. Y vi unas ovejas que iban conducidas, y las ovejas estaban quietas; y el pastor levantó su mano para pegarles, y su mano se detuvo en alto. Y dirigí mis ojos a la corriente del río, y vi unos cabritillos y sus bocas aplicadas al agua, y no bebían. Y en un momento [el universo] todo fue arrastrado por su curso normal [68].

---

[66] *Marie dans les Apochryphes,* en *Maria* [Du Manoir] 6 p.601.

[67] Se sabe que la visión de José falta en algunas redacciones. De Strycker (*La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* p.377-392.404-406) ha probado su autenticidad y ha explicado las anomalías que presenta.

[68] *Natividad de María* 18,2-3 (De Strycker, p.148-150; BAC 148 p.165-166). La última frase, cuya transmisión manuscrita es muy deficiente, ha sido traducida también como un resumen de toda la visión anterior: «y vi que todo se apartaba en un momento de su curso normal». Seguimos la traducción del P. De Strycker.

La intención del autor no parece dudosa. Llega el momento culminante para María. Dios viene al mundo, y la naturaleza interrumpe su curso, el tiempo se detiene y cada uno queda inmóvil sin acabar la acción que ha comenzado a ejecutar [69].

A sugerir la misma idea de Dios que aparece en la tierra contribuye igualmente la descripción del nacimiento mismo de Jesús:

> Una nube oscura cubría la gruta. Y la matrona dijo: «Mi alma ha sido hoy engrandecida porque hoy han visto mis ojos maravillas: que ha nacido la salvación para Israel». Y de repente la nube comenzó a retirarse de la gruta, y una gran luz apareció en la gruta de modo que los ojos no la podían resistir. Y poco a poco aquella luz se fue retirando, hasta que apareció un niño, que se fue a tomar el pecho de su madre María [70].

Estamos ante una teofanía que se presenta con los caracteres clásicos en la Escritura. La nube oscura [71] recuerda «la oscuridad de la nube» dentro de la cual vino Dios a Moisés (Ex 19,9.16), símbolo conocido de la trascendencia divina. Es la nube que denuncia la presencia de la gloria de Dios (Ex 40, 34; 1 Re 8,11); la nube donde habita Dios (Ex 20,21; 1 Re 8,12). A la oscuridad sucede la luz deslumbradora, que impide ver por la fuerza de su misma claridad; no como en Ex 40,35 y en 1 Re 8,11, donde la densidad de la nube es la que impedía ver; sino a la manera de Ex 19,18, donde más allá de la nube baja Dios a Moisés en el resplandor del fuego. Pero aquí el Dios que aparece es un niño recién nacido, cuya madre es María. La nube y la luz denuncian por igual la presencia física de Dios.

El episodio de Salomé, que no cree el prodigio del parto virginal y sufre por su incredulidad un castigo del que le libra el contacto con el niño recién nacido, está descrito con matices que vuelven a sugerir la divinidad del hijo de María. Salomé expresa su incredulidad con una frase calcada sobre la de Tomás incrédulo (Jn 20,25) [72]. Al tocar a María para cerciorarse del prodigio, «su mano se le desprende quemada como con fuego»; de manera parecida a como la zarza ardiente (Ex 3, 2-5) indicaba la proximidad de Dios [73]. Invitada por la voz de un ángel, Salomé se acerca al niño y le toma en sus brazos diciendo:

> Le adoraré, porque él ha nacido como rey de Israel [74].

Y al contacto con Jesús, como la hemorroísa (Lc 8,44), instantáneamente (παραχρῆμα) fue curada [75].

El conjunto de estos detalles, sugeridos por alusiones bíblicas continuas, lleva infaliblemente al lector a la convicción de que el niño que nace de María es Dios; que María es, por lo mismo, verdadera madre de Dios.

---

[69] Se ha citado un pasaje semejante en la descripción del nacimiento de Buda, sin que ello pueda significar una relación de dependencia literaria. Cf. De Strycker, o.c., p.405-406.

[70] *Natividad de María* 19,2: De Strycker, p.154-156; BAC 148 p.167-168.

[71] La nube que cubrió la gruta de Belén era «oscura» (σκοτεινή), no «luminosa» (φωτεινή) como por contaminación dicen algunos manuscritos (cf. De Strycker, o.c., p.155 nt.4). Sólo así se explica la gran luz que sobreviene después, una vez retirada la nube.

[72] *Natividad de María* 19,3: De Strycker, p.158; BAC 148 p.168.

[73] Ib., 20,1: De Strycker, p.160; BAC 148 p.169.

[74] Ib., 20,4: De Strycker, p.164; BAC 148 p.169s.

[75] Ib.

CAPÍTULO XI

EVA-MARIA

En la bula definitoria de la Asunción escribió Pío XII estas palabras, en cuyo trasfondo se vislumbran conocidas controversias sobre la interpretación histórica del Protoevangelio:

> Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II Mariam Virginem a Sanctis Patribus veluti Novam Hevam proponi Novo Adae, etsi subiectam, arctissime coniunctam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in Protoevangelio praesignificatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte[1].

La figura de María junto al Redentor, como nueva Eva junto al nuevo Adán, aparece ya en la primera literatura cristiana. Algunos ejemplos de ese paralelismo Eva-María los hemos encontrado en páginas anteriores. Ahora los tenemos que estudiar en su conjunto.

1. Una cuestión previa

Puede discutirse cuál es el testimonio más antiguo que poseemos sobre el tema. Se ha discutido de hecho.

El problema se ha puesto a propósito de San Justino[2]. Si, como se ha afirmado, no fuera suyo el *Diálogo con Trifón*[3], sería preciso dar a San Ireneo la prioridad en el tema que nos ocupa. Pero la autenticidad del *Diálogo* hoy se mantiene por todos[4], y con ella la prioridad de San Justino. Más aún, se admite hoy por muchos que en este tema concreto tenemos uno de los casos en que San Justino fue de hecho fuente de San Ireneo[5].

Pero la prioridad de San Justino en el tema del paralelismo Eva-María se ha vuelto a poner en duda más recientemente a propósito de un pasaje oscuro de la *Carta a Diognetes*. Sobre ese pasaje había llamado ya la atención Lebon en 1930[6]. Pero su importancia ha cobrado un realce singular al proponerse a Cuadrato como autor de la famosa *Carta*, hacia el año 125[7].

Dice así el texto aludido:

> Si este árbol crece en ti y si deseas su fruto, no dejarás de recoger lo que se desea de Dios; lo que la serpiente no toca ni el error infecta, οὐδὲ Εὔα φθείρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται[8].

La interpretación de la última frase es muy difícil[9], y de ella depende el posible sentido mariológico del pasaje. La alusión al paraíso es evidente. Por oposición a lo que allí pasó, hay un nuevo paraíso donde no existe ninguna Eva seducida, sino una virginidad conservada. La inspiración de 2 Cor 11,3 parece cierta. En ese paraíso espiritual, el alma, que se debe toda a Cristo, se conserva pura e intacta para El, sin dejarse engañar por el demonio. ¿Cuál es ese paraíso?

---

[1] Bula *Munificentissimus Deus*: AAS 42 (1950) 768.

[2] Cf. G. JOUASSARD, *La Nouvelle Eve chez les Pères anténicéens*: EtMar 12 (1954) 35-36; *The Fathers of the Church and the Immaculate Conception*, en O'CONNOR, *The Dogma of the Immaculate Concepcion* (Notre Dame 1958) p.53 nt.2.

[3] Las dudas de G. Krüger *(Zu Justin*: ZtNtW 7 [1906] 138s) las recogió E. Preuschen *(Die Einheit von Justins Dialog gegen Trypho*: ZtNtW 19 [1919-1920] 102-127). Contra la autenticidad escribió también G. Schlager, *Die Unechtheit des Dialogus cum Tryphone*: Nieuw Theologisch Zijdschrift 13 (1924) 117-143.

[4] Cf. L. FONCK, *Die Echtheit von Justins Dialog gegen Trypho*: Bibl 2 (1921) 342-347; B. ALTANER, *Patrologie* (Freiburg 1958) p.97. Sobre el problema de la unidad literaria, cf. M. M. SAGNARD, *Y a-t-il un plan du Dialogue avec Tryphon?*, en *Mélanges J. de Ghellinck* 1 (Gembloux 1951) p.171-182.

[5] Cf. A. BENOIT, *Saint Irénée* p.194.

[6] *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale*: RechThAncMéd 2 (1930) 146 nt.34.

[7] Esta tesis la ha defendido dom P. Andriessen en una serie de artículos de RechThAncMéd principalmente.

[8] *Epistula ad Diognetum* 12,8: SC 33,82; BAC 65 p.860. El texto pertenece al epílogo (XI-XII), cuya genuinidad constituye nuevo problema, especialmente discutido. Véase Marrou (SC 33,219-240), que defiende la unicidad de la obra; y P. Andriessen *(L'Epilogue de l'Epître à Diognète*: RechThAncMéd 14 [1947] 121-156), que no sólo la mantiene, sino también la atribuye a Cuadrato. Todavía H. F. von Campenhausen *(Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* p.39 nt.4) sigue dando el epílogo como indudablemente de Hipólito.

[9] Véanse en Marrou (SC 33,93 nt.6) las posibles interpretaciones, según πιστεύεται se tome en pasiva o en media; y παρθένος se dé por sujeto o por atributo. Marrou (SC 33,83) traduce: «Eve n'est plus séduite, mais demeurant vierge, proclame sa foi». Andriessen (RechThAncMéd 14 [1947] 149): «Eve n'est pas corrompue, mais on la croit vierge»; Kleist *(Ancient Christian Writers* 6,147): «Then Eve ist not seduced; on the contrary, a virgin can be trusted»; Rauschen *(Frühchristliche Apologeten*: BRV 1,17): «Da wird Eva nicht verführt, sondern als Jungfrau bewahrt»; Otto *(Corpus Apologetarum* 3,2 [3.ª ed.] 209): «Neque Eva corrumpitur, sed virgo creditur» (cf. PG 2,1186); Ruiz Bueno (BAC 65 p.860): «Ni Eva es corrompida, sino que es creída virgen»; Cignelli *(Maria Nuova Eva nella patristica greca* [Assisi 1966] p.31 nt.4): «Neppure Eva viene corrotta, ma e creduta vergine». En cambio, Orbe *(El pecado de Eva, signo de división*: OrChrPer 29 [1963] 328 nt.3): «Ni es corrompida Eva (por la serpiente), sino que es creída virgen (respetada por su virginidad)».

Se piensa inmediatamente en la Iglesia y, dentro de ella, en las almas santas. Pero ¿no hay también una alusión a María, ejemplar de esas almas vírgenes, como lo fue Eva de las almas seducidas por el demonio?

Así lo han pensado muchos autores. En 1826, G. Boehl traducía las palabras παρθένος πιστεύεται como *virgo fidem habuit*, y comentaba:

> Ut Maria, fidem exhibens effato divino, opponatur Evae, serpentis dolo captae et praeceptum Dei transgressae [10].

Más tarde admitió, con alguna duda, la alusión a María Rauschen [11]. Para dom Andriessen, la cosa es cierta:

> Si es ése el sentido primero de la expresión [...], es claro, sin embargo, que Cuadrato alude aquí a la Santísima Virgen [...]. El apologista dice expresamente: παρθένος πιστεύεται, se la cree virgen. Es un dogma de fe. Cuadrato, pues, y no Justino, será el primer testimonio de la doctrina de la nueva Eva [12].

Para Müller, la virgen del texto es la Iglesia; pero con eso no queda excluida la alusión a María:

> Cuando se habla de *la virgen*, los cristianos, que conocían el Evangelio, tenían que pensar en María [13].

Y Marrou comenta así el pasaje:

> La Iglesia resulta ser un nuevo paraíso de delicias, y en el corazón de esa Iglesia de los santos, donde el seductor no puede volver a triunfar, el alma cristiana ya no imita a Eva pecadora, sino, más bien, a la nueva Eva; conservando su virginidad, afirmará su fe, como la Virgen María, modelo del cristiano y tipo de la Iglesia, creyó la palabra del ángel. La alusión a María es cierta, pero indirecta [14].

---

[10] Citado por Otto (l.c., p.209), que dice, por su parte: «Non satis apparet voce παρθένος utrum Maria virgo an ipsa Eva designetur».

[11] O.c., p.17.

[12] A.c.: RechThAncMéd (1947) 152.

[13] *Ecclesia-Maria* (Freiburg 1955) p.47. Estrictamente en el texto no se habla de *la virgen*, sino de *una virgen*. ¿Cuándo se empezó a conocer María como *la Virgen*?

[14] O.c., p.239-240. ¿Se contiene de hecho en el texto la ejemplaridad de María? Sería muy interesante, por distintos aspectos, el poder afirmarlo con seguridad.

También piensa así Nautin:

> Por oposición a Eva, que se ha dejado corromper, he aquí en el nuevo orden de cosas una virgen—María—, que es objeto de la confianza divina porque merece serlo: ella no se ha dejado corromper, y Dios puede confiarle la misión de dar a luz al Salvador [15].

En cambio, Orbe ha dado otra interpretación resueltamente distinta:

> Ninguna alusión a María ni a la Iglesia, sino sólo a la primera mujer. La parénesis trata de evitar lo que en el paraíso ocurrió. El anónimo no niega la corrupción de Eva. Sólo dice que, siguiendo sus consejos, «ni Eva pierde la virginidad por seducción de la serpiente, sino que es respetada en ella» [16].

La interpretación mariana es, ciertamente, posible. Pero hay que convenir en que no existe en el texto mismo nada que la apoye positivamente. Todos los autores que la sostienen acuden a los pasajes de San Justino, de San Ireneo y de Tertuliano, en los que el paralelismo Eva-María aparece claramente propuesto. Pero eso no prueba que deba darse a nuestro texto el mismo sentido.

Por eso nos inclinamos a la interpretación del P. Orbe. El nuevo paraíso es simplemente el cristiano que conserva en sí mismo celosamente la ciencia de Dios (como nuevo árbol de la ciencia) y la vida verdadera que da el *Logos* (como nuevo árbol de la vida); a quien vive así no tiene acceso el enemigo engañándole y corrompiendo la integridad de su inteligencia (como lo hizo con Eva), sino que respetará la virginidad de su mente.

De todos modos, aunque se admita la interpretación mariológica, que no es imposible, para el problema de la prioridad queda siempre en pie la dificultad de la cronología. La tesis de dom Andriessen, a pesar de toda su documentación, no ha conseguido imponerse hasta ahora [17]. La *Carta a Diognetes* se coloca hoy preferentemente hacia el año 200 [18]. Sigue, pues, siendo el testimonio de San Justino el más antiguo de los que conocemos sobre el tema Eva-María.

---

[15] *Lettres et écrivains chrétiens du IIe et IIIe siècles* (Paris 1961) p.170.

[16] *El pecado de Eva, signo de división:* OrChrPer 29 (1963) 328-329 nt.3. Para el P. Orbe, la enigmática frase resulta muy asequible: παρθένος es atributo, πιστεύεται está en pasiva; y lo mismo que φθείρεται, sobrentiende ὑπὸ τοῦ ὄφεως.

[17] La ha aceptado Ruiz Bueno en su introducción (BAC 65 p.831). Véase, sin embargo, BullThAncMéd 5 (1946-1949) n.833-834; 7 (1954-1957) n.87; Marrou (o.c., p.256-268); Quasten (*Initiation aux Pères de l'Eglise* 1,217).

2. San Justino

El pasaje de San Justino, sobre el que tantísimo se ha escrito, viene encuadrado en un amplio comentario al salmo 21 para probar su carácter mesiánico [19]. A propósito del versículo 4, comenta cómo el Mesías, Hijo de Dios, nacido de María hijo del hombre, había de brillar con gloria incomparable. Para alcanzar esa gloria, que es no sólo su resurrección, sino toda su obra redentora, había de pasar por la pasión y la muerte. Todo ello sería posible gracias a la encarnación. Estamos en una perspectiva que ve la encarnación proyectada hacia la redención. Y en esa perspectiva soteriológica vamos a encontrar la figura de la nueva Eva.

Dice así el texto de San Justino:

> Teniéndolo descrito en las memorias de sus apóstoles como Hijo de Dios y llamándole Hijo suyo, comprendemos que no sólo procedió del Padre antes de todas las creaturas por su poder y voluntad [...], sino que se hizo hombre por medio de la virgen, a fin de que, por el camino que empezó la desobediencia venida de la serpiente, por ese camino también se destruyese.
>
> Porque Eva, siendo virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra salida de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte; y María, la virgen, habiendo concebido fe y alegría al darle el ángel Gabriel la buena nueva (de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y el poder del Altísimo la cubriría con su sombra, por lo que también lo engendrado de ella, santo, sería Hijo de Dios) respondió: Hágase para mí según tu palabra. Y de ella nació aquel de quien hemos demostrado hablaron tantas escrituras, por quien Dios destruye la serpiente con los ángeles y hombres que se le asemejan, mientras que libra de la muerte a quienes se arrepienten de sus malas acciones y creen en Él [20].

Prescindiendo de la primera frase introductoria, dos pensamientos fundamentales hay en el pasaje. El primero es un enunciado general, que descubre el plan divino en la economía

---

[18] Cf. MARROU, o.c., p.259-268.

[19] *Dialogus* 97,3-108.

[20] *Dialogus* 100,4-6: ARCHAMBAULT, 2,122-124; BAC 116 p.478s.

de la redención. El segundo es la explicación de cómo ese enunciado general se verificó en la realidad histórica de la encarnación; explicación que no pretende ser completa, sino iluminar solamente el aspecto concreto de que está hablando el autor.

El enunciado general propuesto por San Justino como plan de Dios en la economía de la redención no es sino lo que con palabra inspirada en San Ireneo se ha llamado «principio de recirculación».

Se ha observado muy bien que la recirculación no es un principio específicamente mariológico, aunque tenga su aplicación también en mariología [21]. Su perspectiva es mucho más amplia: se extiende a todo el ámbito de la redención, tal como se ha verificado dentro del plan de Dios. Así, por ejemplo, puede oponer San Pablo a la desobediencia de Adán la obediencia de Cristo (Rom 5,18-19); y a la muerte traída por aquél, la resurrección proporcionada por éste (1 Cor 15,22).

Ese mismo carácter general presenta el enunciado en San Justino. Entre la caída y su reparación existe un paralelismo antitético, expresamente decretado por Dios en sus designios eternos. San Justino lo sabe y habla de ello como de cosa conocida. En virtud de dicha contraposición, los pasos que llevaron al reinado del pecado y de la muerte en el mundo nos están marcando los pasos inversamente opuestos que hubieron de llevar a la destrucción de ese reinado.

Precisamente por la generalidad que tiene el principio enunciado, es imposible determinar de antemano cuáles son los límites exactos de su aplicación concreta; o, de otro modo, cuáles son las personas y los rasgos históricos de la caída que en el plan divino vienen de hecho contrapuestos a otras personas y otros rasgos semejantes o contrarios en la reparación. Por eso es interesante ver que San Justino extiende el principio general a las personas Eva y María y a la intervención opuesta de ambas. Ello supone que ya en el siglo II no se prescindía de María cuando se pensaba en la redención, sino que se la veía asociada al Redentor por voluntad divina.

La aplicación que hace San Justino del principio general enunciado se concentra en la oposición existente entre el origen histórico de la obra de la redención y el de la ruina del mundo por el primer pecado. Hay una correspondencia antitética entre el modo como comenzó la caída y el modo como se inició su reparación. La aplicación, pues, se hace a los primeros pasos que condujeron hacia esos dos resultados opuestos. Por eso, lo que se contrapone de hecho es la escena de la anunciación con la escena del pecado en el paraíso.

---

[21] Cf. J. M. BOVER, *Los principios mariológicos:* EstMar 3 (1944) 21.

San Justino contrapone ante todo los protagonistas de ambas escenas. De una parte, Eva y la serpiente; de otra parte, María y el ángel Gabriel. Contrapone el rasgo que caracteriza las personas de Eva y de María: Eva, virgen e incorrupta; María, la virgen [22]. Contrapone los procesos causales: a la sugestión de la serpiente, Eva accede y peca; al mensaje del ángel, María consiente y engendra a Cristo. Contrapone finalmente los resultados: la desobediencia y la muerte engendradas por Eva son el principio de algo que perdura en el género humano; Cristo, engendrado por María, es el principio de la redención que destruirá el dominio de la serpiente y librará al mundo para siempre.

Examinemos más de cerca los dos procesos causales, tal como los contrapone San Justino. El de la ruina es claro:

> Eva concibe la palabra de la serpiente y da a luz desobediencia y muerte.

Es el proceso de la tentación, consentimiento y pecado. Santiago, en su carta (1,15), dice con fórmula que muy bien ha podido inspirar la frase de San Justino:

> concupiscentia, cum conceperit,
> parit peccatum [23].

Eva concibe lo que le sugiere la serpiente: τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως. Es decir, pasar por encima del mandato de Dios sin temor a que se verifique su sentencia de muerte (Gén 3,4-5). Y eso es lo que da a luz: desobediencia y muerte. El origen del proceso está en la serpiente, que aconseja hacer lo que ha prohibido el Señor. Eva accede libremente apropiándose el

consejo. Engañada, pierde la integridad de la verdad que poseía antes, la virginidad de su mente. Fruto de su consentimiento es el pecado y la muerte.

El proceso causal de la reparación está más complicado en San Justino. A la metáfora de la concepción y el parto en Eva se contrapone una doble concepción y un doble parto en María: por un lado, en el mismo plano de la metáfora; por otro lado, en el plano de la realidad física. El proceso lo inicia el ángel, contrapuesto a la serpiente. También el ángel habla y propone. Y María, como Eva, también consiente en lo que se le anuncia. Mas lo que el ángel propone es precisamente la concepción virginal. Pero no podrá consentir en esa proposición angélica radiante de gozo (χαῖρε) [24] si no actúa su fe, puesto que se trata de un prodigio divino. Concebir, pues, en el plano de la metáfora, será para María aceptar el mensaje en plenitud de fe y en docilidad gozosa: πίστιν καὶ χαρὰν λαβοῦσα [25]. Como el mensaje no es engañoso, sino verdadero, al aceptarlo, María conserva su virginidad de mente; pero como el objeto del mensaje es la maternidad física virginal, María, aceptándolo, concebirá virginalmente al Hijo de Dios. La fórmula πίστιν λαβοῦσα, como primer momento de la maternidad de María, anuncia ya el *prius concepit mente* de la patrística posterior [26].

Siguen las consecuencias de ambos procesos. La desobediencia y la muerte engendrados por Eva son el principio de la ruina procurada por la serpiente; Cristo, virginalmente engendrado por María en fe y en docilidad al plan de Dios, es el principio de la redención, que acabará con el dominio de la serpiente y librará de la muerte al género humano.

El paralelismo es perfecto. Se comparan dos situaciones históricas para ilustrar el enunciado general sobre los planes de Dios en la economía de la redención. Realmente, por el mismo camino de que se valió el demonio para traer al mundo la muerte, por ese camino le ha traído Dios la vida. En ambas situaciones, si la iniciativa inmediata la tienen la serpiente y el ángel, la responsabilidad recae sobre el consentimiento de Eva y el de María. Con la diferencia importante de que, en Eva, el consentimiento no supone otra cosa que dejarse llevar del atractivo de la seducción; mientras que en María exige fe insigne y plena docilidad a la voluntad de Dios.

---

[22] Se ha notado que San Justino opone a Eva παρθένος καὶ ἄφθορος, María ἡ παρθένος, omitiendo ἄφθορος al referirse a ésta. Cf. LE BACHELET, *Marie*: DTC 7,875. Pero es claro que ἄφθορος no añade nada nuevo a ἡ παρθένος, en el sentido fuerte que, para María, exige el artículo.

[23] El paralelismo de las frases es notable:
Santiago: ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν.
San Justino: Εὔα συλλαβοῦσα τὸν λόγον, ἔτεκε κατακοήν.
Cf. salmo 7,15.

[24] Cf. S. LYONNET, Χαῖρε κεχαριτωμένη: Bibl 20 (1939) 130-141.

[25] La frase χαρὰν λαβοῦσα no es una copia de *Natividad de María*, como se ha pretendido; la copia es, más bien, de sentido inverso. Cf. *El Protoevangelio de Santiago y sus problemas*: EphMar 12 (1962) 106-130.

[26] En la misma línea y anteriormente a San Justino debe citarse *Epistula Apostolorum* 14 [25] (TU 43,53; *Neutestamentliche Apokryphen* 1,133; PO 8,198) donde dice Jesús a sus discípulos: «Aparecí a [la Virgen] María en figura del arcángel Gabriel y hablé con ella, y *su corazón me recibió y creyó*, y se rió, y yo, el Verbo, entré en ella y me hice carne».

Precisamente así se contrapondrá a Eva, que consintió no creyendo la palabra de la sentencia divina y desobedeciendo a su precepto, ese consentimiento de María en fe y en docilidad a Dios. Como el consentimiento incrédulo y desobediente de Eva ocasionó la ruina, el consentimiento de María, impregnado en obediencia y en fe, es el que determina el principio de la salvación. La actitud moral de María no la ha pasado por alto San Justino; al contrario, la ha subrayado positivamente. Cierto que pone a María en conexión con la obra redentora de Cristo a través de su maternidad; pero esta misma maternidad se hace depender de su fe y de su libre consentimiento. Este fue, según San Justino, el camino escogido por Dios para empezar la gran obra de la redención.

Tenemos así, ya en el siglo II, situada a María dentro del plan salvífico de Dios. Naturalmente, para San Justino, aquí y siempre [27], es Jesús, Dios-hombre, quien destruye la obra del demonio y quien libra de la muerte; pero, para realizarlo, ha querido Dios que intervenga María. No sólo con su función virginalmente maternal, que tenía por fin el que apareciese en la tierra el Salvador; sino, además, con su consentimiento libre, que es fruto de una análoga y previa concepción virginal en integridad de fe y de disponibilidad gozosa ante los planes de Dios [28].

---

[27] Por ejemplo, en *Dialogus* 45,1.

[28] Cf. J. Lebon, *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale:* RechThAncMéd 2 (1930) 146-148; M. A. Nauwelaerts, *De Maria Nova Heva doctrina Patrum antenicaenorum:* DivTh(Pl) 34 (1931) 480-482; H. Holstein, *Marie et l'Eglise dans les Pères Anténicéens:* EtMar 9 (1951) 13-14; G. Jouassard, *La nouvelle Eve chez les Pères anténicéens:* EtMar 12 (1954) 35-37; A. Mueller, *Ecclesia-Maria* p.48-50.

3. San Ireneo

Un principio general

El llamado «principio de recirculación» ha recibido un trato de favor en las obras de San Ireneo, aunque en ellas no lo hemos encontrado formulado con una enunciación general, como lo hemos visto en San Justino. Pero de la existencia de ese principio general, expresivo del plan salvífico de Dios, no nos deja lugar a duda no sólo su aplicación múltiple, sino tampoco los diversos caminos que apunta para su comprensión más profunda.

San Ireneo invoca muchas veces a favor del paralelismo entre caída y redención el argumento de congruencia, de una gran conveniencia:

> *Oportebat* eum, qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est hominem [29].

Es la misma conveniencia que indican estas otras palabras:

> Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine [...] habuit substantiam [...], ita recapitulans in se Adam ipse Verbum exsistens ex Maria, quae adhuc erat virgo, *recte accipiebat* generationem Adae recapitulationis [30].

Igualmente en la *Epideixis:*

> Et parce que, dans la première créature Adam nous avions tous été enchaînés à la mort du fait de la désobéissance, *il fallait* que les [chaînes] de la mort fussent rompues par l'obéissance de Celui qui s'était fait homme pour nous. Parce que la mort avait régné sur la chair, c'est par l'intermédiaire de la chair qu'*il fallait* qu'elle fût abolie et que l'homme fût affranchi de son oppression... [31]

---

[29] *Adversus haereses* 3,18,7: SC 34,328; PG 7,938. Véase también 3,21,10 (SC 34,372; PG 7,955): «Si autem ille de terra quidem sumptus est et Verbo Dei plasmatus est, *oportebat* id ipsum Verbum, recapitulationem Adae in semetipsum faciens, eiusdem generationis habere similitudinem»; 3,22,3 (SC 34,378; PG 7,958): «Cum enim praeexsisteret salvans, *oportebat* et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans»; 5,21,3 (SC 153,274; PG 7,1182): «Quoniam in initio homini suasit transgredi praeceptum [...], per hominem ipsum iterum *oportebat* victum eum...»

[30] Ib., 3,21,10: SC 34,370; PG 7,954s.

[31] *Epideixis* 31: SC 62,81.

Es la conveniencia que impone la sabiduría de Dios. Porque ella es la que principalmente interviene creando esas misteriosas correspondencias de perfecta armonía. Sin ellas podría parecer incoherente el plan divino:

> Si enim ille quidem de terra manu et artificio Dei plasmationem et substantiam habuit, hic autem non manu et artificio Dei, iam non servavit similitudinem hominis [...] et *inconstans artificium videbitur, non habens circa quod ostendat sapientiam suam* [32].

Es la sabiduría de Dios la que se hace visible en esa maravillosa armonía del plan divino. Armonía que recuerda la igualdad de lo equitativo y lo justo:

> Si enim homo non vicisset inimicum hominis, *non iuste* victus esset inimicus [33].
> *Neque* enim *iuste* victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset qui vicit eum [34].
> *Aequa lance* [35].

Este sentido de equidad lo explica San Ireneo, a otro propósito, con una comparación. Un vencedor se ha llevado cautivo a los vencidos. La cautividad se hace larga, y en ella nacen hijos de los cautivos. Hay quien se compadece viendo su desgraciada situación y hace la guerra al vencedor, y le vence a su vez. Este hombre victorioso,

> *non iuste* faciet si filios quidem eorum qui captivi ducti sunt liberet [...], ipsos vero [...] subiectos relinquat inimicis [36].

Es claro que aquí no se trata de una estricta justicia, sino de una equidad, de una evidente congruencia. Eso mismo sucede en el plan divino de la redención. Sin duda ésta pudo llevarse a cabo de maneras muy diversas; pero la sabiduría de Dios trazó un plan en el que hubiera perfecta correspondencia entre la reparación y la caída. La coherencia interna de ese plan resulta evidentemente mayor.

Adán-Cristo

La imagen de la lucha, que acabamos de leer en San Ireneo, es la que mejor expresa su concepción del plan divino. El Redentor venía a presentar batalla y a vencer al demonio, victorioso en la primera batalla del paraíso:

> recapitulatus est et adversus inimicum nostrum bellum, provocans et elidens eum, qui in initio in Adam captivos duxerat nos, et calcans eius caput [37].

Pero el demonio en aquella ocasión se había valido del hombre para combatir a Dios; el pecado del hombre fue su arma de combate, y es el hombre, condenado a la muerte, el que constituyó el botín de su victoria. Dios va a vencer al demonio valiéndose también de un hombre. Ese hombre llevará hasta el heroísmo su obediencia; su botín será el género humano, devuelto por El a la vida:

> Uti, quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus humanum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam; et quemadmodum accepit palmam mors per hominem adversus nos, sic iterum nos adversus mortem per hominem accipiamus palmam [38].

Cautivos con las amarras de la desobediencia, libertados por la obediencia de Cristo; mientras queda aherrojado el demonio con las mismas cadenas:

> Quoniam eum in initio hominem suasit transgredi praeceptum Factoris, ideo eum habuit in sua potestate (potestas autem eius est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem), per hominem ipsum iterum oportebat victum eum contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum Dominum, illi vincula relinquens per quae ipse fuerat alligatus, id est transgressionem. Illius enim colligatio, solutio facta est hominis [39].

San Ireneo insiste en el modo de llevar a cabo esa liberación de los cautivos. Las ligaduras que los tienen atados son actos pecaminosos; no se les podrá desatar sino haciendo actos virtuosos. Más aún, habrá que ir inversamente hacia atrás, en el orden inverso de los nudos, hasta llegar a una liberación completa:

---

[32] *Adversus haereses* 3,22,1: SC 34,374; PG 7,956. Compárese 1,11,1 (PG 7,559; Harvey 1,98): «Videamus nunc et eorum *inconstantem* sententiam, cum sint duo vel tres; quemadmodum de eisdem non eadem dicunt, sed et nominibus et rebus contraria respondent»; 2,8,3 (PG 7,733; Harvey 1,271): «*Vacuum* ostensum est figmentum eorum et *inconstans* doctrina»; 4,12,5 (SC 100,522; PG 7,1006): «Neque triginta Aeonum plenitudinem, quae *vacua et inconstans* ostensa est».

[33] Ib., 3,8,7: SC 34,324; PG 7,937.

[34] Ib., 5,21,1: SC 153,262; PG 7,1179.

[35] Ib., 5,19,1: SC 153,250; PG 7,1175.

[36] Ib., 3,23,2: SC 34,384-386; PG 7,961.

[37] Ib., 5,21,1: SC 153,260-262; PG 7,1179.

[38] Ib.: SC 153,264; PG 7,1179.

[39] Ib., 5,21,3: SC 153,274-276; PG 7,1182. Cf. 5,19,1 (SC 153,250; PG 7,1176): «Vinculis illis resolutis, per quae alligati eramus morti».

> Quia non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus, uti primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas. Et evenit primam quidem compaginem a secunda colligatione solvere, secundam vero colligationem primae solutionis habere locum [40].

Tenemos así delineado en sus líneas generales el plan divino de la redención por Cristo y justificada su íntima razón de ser [41]. Su aplicación a los diferentes pormenores es compleja.

La escena del paraíso se proyecta no sólo sobre la de Nazaret, sino también sobre el Calvario y aun sobre otros momentos y actitudes de la vida de Cristo.

Adán, según la palabra del Apóstol, era figura de Cristo. En él se esbozaba la persona y la obra futura del Redentor, que estaba ya predibujado en los consejos eternos [42]. A Adán hombre correspondía Jesús igualmente hombre [43]. A su formación de tierra virgen y por intervención divina, la acción especial de Dios en la generación de Jesús de la carne de María

---

[40] Ib., 3,22,4: SC 34,380; PG 7,939. Creemos que todo este pasaje de San Ireneo no se refiere directa ni exclusivamente a María (cf. el comentario de Massuet, en PG 7,939 nt.78), sino al principio general que quiere explicar el plan divino de la redención. Por eso creeríamos no deben unirse las palabras citadas con la *recircumlatio* de que habla inmediatamente antes, sino iniciar ahí un nuevo pensamiento que se desarrolla en todo lo restante del n.4. El anterior se extiende desde el principio del n.3 hasta la mención de la *recircumlatio*. A una conclusión parecida llegó M. A. Genevois (*La maternité universelle de Marie selon saint Irénée*: RevThom 19 [1936] 42).

[41] Idénticos pensamientos en *Epideixis* 31.

[42] *Adversus haereses* 3,22,3 (SC 34,378; PG 7,958): «Unde et a Paulo typus futuri dictus est ipse Adam; quoniam futuram circa Filium Dei humani generis dispositionem in semetipsum Fabricator omnium Verbum praeformaverat».

[43] Ib.: «Praeformante Deo primum animalem hominem, videlicet uti ab spirituali salvaretur. Cum enim praeexsisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans». El sentido de la última frase es: porque como la persona del futuro salvador existía ya de antes, lo único que hacía falta era que esa persona se hiciese hombre, igual que era hombre el que necesitaba de salvación; de modo que no fallara entre ambos la correspondencia establecida por Dios en su plan eterno. Cf. *Adam, typus futuri*: Sacris Erudiri 13 (1962) 266-275.

virgen [44]. Como en su formación, también en la muerte de ambos habrá correspondencia: Adán morirá el sexto día de la semana, y Jesús, igualmente el viernes [45]. A la desobediencia de Adán se contrapondrá la obediencia de Cristo [46]: aquélla, junto a un árbol; ésta, en el árbol de la cruz [47]. Aquélla, principio de muerte para todos los hombres; ésta, principio de justificación y de vida [48]. Aquélla, pecado por el que todos pecamos al trasgredir el precepto; ésta, sumisión en la que todos obedecimos hasta la muerte [49]. Aquélla, pecado del «protoplasto»; ésta, corrección del «primogénito» [50]. Allí triunfó la soberbia de la serpiente, consiguiendo por medio de un manjar engañar al hombre y hacerle desobedecer a Dios; aquí sale victoriosa la humildad del Hijo del hombre, que, aun sufriendo hambre, no se aparta del precepto divino: humildad contra soberbia, ayuno contra saciedad, pobreza contra abundancia[51], recurso confiado a Dios contra apostasía del mismo Dios[52].

---

[44] Ib., 3,21,10 (SC 34,372; PG 7,938): «Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine [...] habuit substantiam et plasmatus est manu Dei [...], ita recapitulans in se Adam ipse Verbum exsistens, ex Maria, quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis. Si igitur primus Adam...»

[45] Ib., 5,23,2 (SC 153,290-292; PG 7,1185): «Si quis velit diligenter discere qua die ex septem diebus mortuus est Adam, inveniet ex Domini dispositione. Recapitulans enim universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius. Manifestum est itaque quoniam in illa die mortem sustinuit Dominus, obaudiens Patri, in qua mortuus est Adam inobaudiens Deo. In qua autem mortuus est, in ipsa et manducavit». Cf. ORBE, *La antropología de San Ireneo*: BAC 286 p.460-463.

[46] Ib., 3,18,7 (SC 34,328; PG 7,938): «Quemadmodum per inobaudientiam unius hominis introitum peccatum habuit et per peccatum mors obtinuit, sic et per obaudientiam unius hominis iustitia introducta vitam fructificavit». Cf. ib., 3,21,10: SC 34,370; PG 7,954.

[47] Ib., 5,16,3 (SC 153,000; PG 7,1168): «Dissolvens eam, quae ab initio in ligno facta fuerat hominis, inobaudientiam, obaudiens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis, eam, quae in ligno facta fuerat, inobaudientiam, per eam, quae in ligno fuerat, obaudientiam sanans». Véase también 5,19,1 (SC 153,248; PG 7,1175): «Recapitulationem eius, quae in ligno fuit, inobaudientiae, per eam, quae in ligno est, obaudientiam facientem»; 5,17,3 (SC 153,230; PG 7,1170): «Uti quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem». Cf. ib., 4 y *Epideixis* 33.

[48] Ib., 3,22,4 (SC 34,380; PG 7,959): «Ipse initium viventium factus, quoniam Adam initium morientium factus est».

[49] Ib., 5,16,3 (SC 153,218-220; PG 7,1168): «Quoniam per quae non audivimus Deum et non credidimus eius Verbo, per haec eadem obaudientiam introduxit et eam, quae esset erga verbum eius, assensionem, per quae manifeste ipsum ostendit Deum: quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes eius praeceptum, in secundo autem Ada reconciliati sumus obaudientes usque ad mortem facti».

[50] Ib., 5,19,1 (SC 153,250; PG 7,1176): «Adhuc enim protoplasti peccatum per correptionem primogeniti emendationem accipiens».

En resumen, Adán está ordenado por Dios para ser figura de Cristo. Pero el paralelismo entre ambos es en muchas ocasiones antitético, como lo exige el plan fundamental: el segundo Adán viene precisamente a rehacer la obra mal hecha por el primero en relación con la vida divina en el mundo[53]. Cristo recapitulará a Adán plenamente.

Eva-María

Pero ni el primer Adán ni el segundo estaban solos en el momento de su actuación antitética. San Ireneo ve en el grandioso plan de Dios integradas dos mujeres, Eva y María; dos mujeres relacionadas entre sí y formando parte del plan completo de la redención. Es una nueva aplicación del principio general que enuncia la correspondencia antitética entre la reparación y la caída.

R. Laurentin[54] ha subrayado la forma audaz con que San Ireneo pasa a hablar del tema Eva-María, encuadrado en lo que va explicando sobre el plan de Dios: *consequenter*, en consecuencia, lógicamente. Como Adán es figura de Cristo, que lo «recapitula», Eva lo es de María, que también la «recapitula»[55]. El pensamiento de que Eva es realmente figura y tipo de María parece contenerse en el término *recircumlatio*, tal como lo usa San Ireneo. Escribe, en efecto, el santo:

---

[51] Ib., 5,21,2 (SC 153,266-272; PG 7,1180-1181): «Quoniam in principio per escam non esurientem hominem seduxit transgredi praeceptum Dei, in fine esurientem non potuit dissuadere eam, quae a Deo esset, sustinere escam [...] Quae ergo fuit in paradiso repletio hominis per duplicem gustationem, dissoluta est per eam, quae fuit in hoc mundo, indigentiam [...] Elatio itaque sensus, quae fuit in serpente, dissoluta est per eam, quae fuit in homine, humilitas [...] Et tertio itaque vincens eum, in reliquum repulit a semetipso, quasi legitime victum. Et soluta est ea, quae fuerat in Adam, praecepti Dei praevaricatio, per praeceptum legis, quod servavit Filius hominis, non transgrediens praeceptum Dei».

[52] Ib., 5,24,4 (SC 153,306; PG 7,1188): «Ut, quemadmodum dominatus est homini per apostasiam, sic iterum per hominem recurrentem ad Deum evacuetur apostasia eius».

[53] Sobre Adán-Cristo en San Ireneo, cf. J. T. NIELSEN, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyon* (Assen 1968) p.56-86.

[54] *Court Traité sur la Vierge Marie* (París 1967) p.43; igualmente en ediciones anteriores.

[55] *Epideixis* 33: SC 62,85.

> Et propter hoc Lex eam, quae desponsata erat viro licet virgo sit adhuc, uxorem illius qui desponsaverat vocat: eam, quae est a Maria in Evam recircumlationem, significans[56].

Es decir, a Eva se la llama en la Escritura *uxor*, aunque era solamente *desponsata* con respecto a Adán:

> erat enim uterque nudus, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescebant (Gén 2,25)[57].

Es un hecho singular cuya explicación hay que buscar. San Ireneo la encuentra fijándose en que San Lucas llama *uxor* a María, de quien acaba de decir era *virgo desponsata viro* (Lc 1,27); y aun todavía, uniendo ambas palabras en la misma frase, escribe:

> *desponsata* sibi *uxore* praegnante (Lc 2,5).

Pero nótese que el pensamiento de San Ireneo no es simplemente aducir otros textos en los que se usen como términos prácticamente sinónimos *uxor* y *desponsata*; su idea va mucho más lejos. La razón por la que la Escritura llama *uxor* a Eva es precisamente porque María era realmente *uxor*. Porque entre Eva y María existe una relación en el plan divino. Una relación que, en su sentido estricto, va no de Eva a María, sino de María a Eva. Es decir, no se hace a María calcándola en Eva, sino se delinea a Eva según los rasgos futuros de María:

> *a Maria in Evam recircumlatio*[58].

Lo que equivale a afirmar que María es el antitipo de Eva;

---

[56] *Adversus haereses* 3,22,4: SC 34,380; PG 7,959. Sobre el sentido del texto, cf. *Adam, typus futuri*: Sacris Erudiri 13 (1962) 275-279.

[57] El texto acaba de citarlo San Ireneo en las líneas anteriores. Para él es claro que entre Adán y Eva no había una relación propiamente conyugal porque los supone en estado aún no desarrollado. Orbe *(La antropología de San Ireneo* p.210s) ha explicado bien el sentido en que San Ireneo habla de la índole infantil de Adán y Eva: eran niños *en edad* e inexpertos de juicio, pero eran fisiológicamente adultos. P. Nautin *(L'Adversus haereses d'Irénée, livre III*: RechThAncMéd 20 [1953] 197) juzga que San Ireneo, en el pasaje citado, alude a Dt 22,22-23; pero el contexto impone la alusión a Gén 2,25.

[58] La *recircumlatio* de San Ireneo no parece signifique otra cosa que el hecho o la acción de referirse una persona (u objeto) a otra como a su tipo y figura; el hecho de ser su antitipo, San Ireneo lo afirma sólo de María con relación a Eva. Al hablar del «principio de recirculación» se ha extendido la significación a todo el plan divino. Esta idea no está *en la palabra* de San Ireneo, aunque de ella se haya tomado la expresión. La idea expresada ciertamente está ahí. Cf. *Adam, typus futuri*: Sacris Erudiri 13 (1960) 275-279.

y ese hecho de ser su antitipo es el que designa el término *recircumlatio*. Es, pues, Eva verdadero tipo y figura de María; fue pensada y decretada por Dios para prefigurar a María. Como Adán para prefigurar a Cristo [59].

La misma idea aparece en estas palabras de la *Epideixis:*

> C'est parce qu'il fallait qu'Adam fût recapitulé dans [le] Christ [...] et qu'Eve [fût recapitulée] en Marie [60].

Esa relación figurativa existente entre Eva y María la estudia San Ireneo en dos pasajes del *Adversus haereses* (3,22,4 [61] y 5,19,1 [62]) y uno de la *Epideixis* (c.33 [63]). Como en el caso de

---

[59] La idea de que San Ireneo ve en Eva la figura de María, indicada ya en Przybylski *(De Mariologia S. Irenaei Lugdunensis* p.65), la ha propuesto expresamente Mons. Jouassard *(La théologie mariale de saint Irénée* p.269).

[60] *Epideixis* 33: SC 62,84s.

[61] «Consequenter autem et Maria virgo obaudiens invenitur dicens: Ecce ancilla tua, Domine; fiat mihi secundum verbum tuum. Eva vero inobaudiens: non obaudivit enim adhuc cum esset virgo. Quemadmodum illa, virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc exsistens (erant enim utrique nudi in paradiso et non confundebantur, quoniam paulo ante facti non intellectum habebant filiorum generationis; oportebat enim prius illos adolescere, dehinc sic multiplicari), inobaudiens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria, habens praedestinatum virum, tamen virgo, obaudiens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis. Et propter hoc Lex eam, quae desponsata erat viro (licet virgo sit adhuc), uxorem eius qui desponsaverat vocat, eam, quae est a Maria in Evam, recircumlationem significans. Quia non aliter quod colligatum est solveretur nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus, uti primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas [...]. Sic autem et Evae inobaudientiae nodus solutionem accepit per obaudientiam Mariae: quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem» (SC 34,378-382; PG 7,958-960).

[62] «Manifeste itaque in sua propria venientem Dominum, et sua propria eum baiulante conditione, quae baiulatur ab ipso, et recapitulationem eius, quae in ligno fuit, inobaudientiae per eam, quae in ligno est, obaudientiam facientem, et seductionem illam solutam, qua seducta est male illa, quae iam viro destinata erat, virgo Eva per veritatem evangelisata est bene ab angelo iam sub viro virgo Maria. Quemadmodum enim illa per angelicum sermonem seducta est ut effugeret Deum praevaricata verbum eius, ita et haec per angelicum sermonem evangelisata est ut portaret Deum obaudiens eius verbo. Et si ea inobaudiret Deo, sed et haec suasa est obaudire Deo: uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, solvatur per virginem: aequa lance disposita virginalis inobaudientia per virginalem obaudientiam» (SC 153,248-250; PG 7,1175). No seguimos las correcciones de SC.

[63] «De même que [ce fût] par le fait d'une vierge qui avait désobéi [que] l'homme fût frappé, tomba et mourut, de même aussi, [c'est] par le fait de la vierge qui a obéi à la parole de Dieu [que] l'homme ranimé a, par la vie, reçu la vie [...]. Et, s'il ne s'est pas fait autre chair façonnée quelle qu'elle soit, mais si par cette même (?) [vierge] qui tenait sa race d'Adam,

Adán-Cristo, también aquí encontramos semejanzas y antagonismos: aquéllas principalmente en las personas; éstos, sobre todo, en su manera de actuar.

Eva y María son, ambas, vírgenes en el momento en que van a intervenir en el drama del género humano; ambas están desposadas a un varón y a ambas se las llama *uxor* a pesar de su virginidad. Ambas reciben un mensaje angélico: Eva, de la serpiente, que malamente la seduce; María, de Gabriel, cuya buena nueva lleva el sello de la verdad. Ambas acceden al mensaje que se les propone. Pero con una diferencia radical: el consentimiento de Eva se basa en una incredulidad (no cree la verdad de la divina amenaza) y lleva consigo una positiva desobediencia al precepto de Dios; el consentimiento de María es, a la vez, fe y obediencia sumisa a la voluntad divina. El resultado inmediato es, en Eva, el alejamiento de Dios, que era precisamente el fin de la seducción diabólica; en María, el llevar a Dios en su seno, objeto de la buena nueva comunicada por el ángel.

Pero eso no es todo. No se trata de acciones puramente individuales y privadas; están actuando ambas socialmente, dentro del plano de la historia religiosa del mundo. Las consecuencias de sus actos tienen un alcance social. Eva, con su desobediencia, ha causado la muerte del género humano; ha hecho un nudo que lo ata y lo encadena a la muerte. María, con su obediencia, causa la salvación; su fe desata el nudo y, al deshacerlo, devuelve al mundo la vida. En la justa balanza divina se contrapesan exactamente la desobediencia de una virgen (Eva) y la obediencia de otra virgen (María):

> aequa lance disposita
> virginalis inobaudientia per virginalem obaudientiam.

Como se ha podido ver, el paralelismo Eva-María, como el otro Adán-Cristo, suponen en San Ireneo rasgos de semejanza y positiva analogía, junto con una actuación moral de sentido y orientación contraria. Pero, si esta actuación es opuesta y, por lo mismo, obtiene resultados opuestos también, se desarro-

---

il a conservé la ressemblance de cette chair façonnée, c'est parce qu'il fallait qu'Adam fût récapitulé dans [le] Christ, afin que ce qui est mortel fût absorbé et englouti par l'immortalité et qu'Eve [fût récapitulée] en Marie, afin q'une vierge, se faissant l'avocate d'une vierge, détruisît et abolît la désobéissance d'une vierge par l'obéissance d'une vierge» (SC 62,83-87).

lla, sin embargo, en ambos casos, dentro de un cuadro oficial y social; y por eso sus efectos son de ruina o de salvación para el género humano entero. Eva y María intervienen con sus actos libres en el drama de la humanidad. Más aún, intervienen con un consentimiento de especial responsabilidad. El consentimiento de Eva se caracteriza por su falta de fe en la palabra divina y por su desobediencia al precepto de Dios, todo ello sugerido por la serpiente; el consentimiento de María es inversamente fe y es sumisión y obediencia al mismo Dios, siguiendo el mensaje del ángel.

Los resultados de ambas actuaciones merecen un examen más detallado. Desde luego, ya lo hemos visto, se proyectan en el plano del orden sobrenatural y de su desarrollo histórico universal. Como ligados inmediatamente al consentimiento, en ambos casos tienen que estar condicionados por lo que proponía la tentación a Eva y el mensaje angélico a María. La tentación incitaba a comer del fruto prohibido; pero eso equivalía a alejarse de Dios *(effugeret Deum)*; el mensaje del ángel proponía la concepción divina *(portaret Deum)*.

Pero ni en Eva su pecado queda individualmente aislado, ni en María se circunscribe todo a la divina maternidad. Por su desobediencia, Eva

> et sibi et universo generi humano
> causa facta est mortis [64];

por su intervención,

> adstrictum est morti genus humanum [65];

esa desobediencia fue el nudo hecho para atar la humanidad a la muerte [66].

Igual e inversamente, María,

> obaudiens, et sibi [67] et universo generi humano
> causa facta est salutis;

---

[64] *Adversus haereses* 3,22,4: SC 34,380; PG 7,959.

[65] Ib., 5,19,1: SC 153,248; PG 7,1175.

[66] Ib., 3,22,4 (SC 34,382; PG 7,959s): «Evae inobaudientiae nodus»; «quod alligavit virgo Eva per incredulitatem».

[67] Si tenemos en cuenta los procedimientos del traductor latino (que cambia con frecuencia αὐτός y ἑαυτός), es muy posible que, en vez de *sibi*, haya que leer *ipsi* (es decir, para Eva). Cf. *Sibi causa facta est salutis*: EphMar 16 (1966) 319-321.

de manera que por ella el género humano, cautivo y sujeto a la muerte, *solvatur* [68]; el nudo de Eva

> solutionem accepit per obaudientiam Mariae;
> quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem,
> hoc virgo Maria *solvit* per fidem.

O, como se dice en la *Epideixis*:

> De même que [ce fût] par le fait d'une vierge qui avait désobéi [que] l'homme fût frappé, tomba et mourut, de même aussi [c'est] par le fait de la vierge qui a obéi à la parole de Dieu [que] l'homme ranimé a, par la vie, reçu la vie [69].

Estos efectos universales de la obediencia de María tienen en San Ireneo su paralelo directo en la obediencia de Cristo. Es notable la equivalencia de fórmulas:

> per obaudientiam Mariae
> per eam quae in ligno est obaudientiam [70].
> Maria obaudiens causa facta est salutis
> per obaudientiam unius hominis [...] multos percipere salutem [71]
> virginalis inobaudientia [solvatur] per virginalem
> obaudientiam per obaudientiam inobaudientiam persolvens [Christus] [72].

---

[68] El texto de Massuet dice: «et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, *salvatur* per virginem» (PG 7,1175), con lectura aceptada por Stieren y por Harvey y fundada en buenos manuscritos. San Agustín parece leyó *solvatur*, aunque también en él los manuscritos presentan variantes. Parece preferible *solvatur* por la oposición de los dos miembros de la frase *(adstrictum-solvatur)*, por los varios textos paralelos, allí mismo y en 3,22,4 («vinculis *resolutis* per quae *alligati* eramus morti»; «non aliter quod *colligatum* est *solveretur*, nisi ipsae compagines *alligationis* reflectantur retrorsus uti primae coniunctiones *solvantur* per secundas, secundae rursus liberent primas; et evenit primam quidem compaginem a secunda *colligatione solvere*, secundam vero *colligationem* primae *solutionis* habere locum [...] *Nodus solutionem* accepit [...]; quod *alligavit* virgo Eva [...] hoc virgo Maria *solvit*»); finalmente, porque la construcción de la frase se entiende mejor si se supone que el verbo en subjuntivo está regido por el *uti* de la frase precedente. De todos modos el sentido sustancialmente es el mismo en ambos casos. En SC 153,250 se ha adoptado la variante *solutum est*.

[69] *Epideixis* 33: SC 62,83. Como se ha visto, no es exacto que San Ireneo explote el paralelismo Eva-María solamente para justificar contra los gnósticos la concepción virginal de Cristo.

[70] *Adversus haereses* 3,22,4; 5,19,1.

[71] Ib., 3,22,4; 3,18,7.

[72] Ib., 5,19,1; 3,18,6.

La desobediencia de Eva se destruye por la obediencia de María, y el pecado de Adán se corrige por la acción de Cristo [73]; una virgen deshace la desobediencia de otra virgen, y la transgresión del árbol queda destruída por la obediencia de la cruz [74]. Nótese que se trata siempre de la misma obra de la reparación por parte de Cristo y de María, como se trata de la misma ruina introducida en el mundo por Adán y por Eva.

Están, pues, unidos Cristo y María en la misma misión redentora frente a la intervención de Adán y Eva en la aventura del pecado. Juntos ellos, se ha deshecho punto por punto lo que se hizo mal en el paraíso, procediendo inversamente hacia atrás con una admirable armonía en el plan divino [75].

Por esto, aunque es verdad que, según San Ireneo, interviene María en el plan de la redención como madre del Redentor, no lo es menos que dicha maternidad no se considera puramente en su realidad física, sino expresamente en su aspecto espiritual, como colaboración libre y meritoria a los designios redentivos de Dios [76]. Colaboración pedida por Dios a María a través del mensaje angélico [77], precisamente para que la balanza quedase contrapesada: la desobediencia de una virgen con otra obediencia virginal. Así, en esta obediencia, que por la natural dificultad de su objeto hubo de hacerse en plena fe *(hoc virgo Maria solvit per fidem)*, queda subrayado por San Ireneo el valor social y universal del consentimiento de María, igualmente que su causalidad efectiva en la obra de la redención.

El P. Orbe ha dado recientemente un paso más en la interpretación del tema Eva-María, tal como se presenta en San Ireneo. El ve la idea dominante en el paralelismo *a contrario* de Eva y María, esposas y vírgenes al momento de su intervención. Ambos aspectos son necesarios. Si Eva no hubiera sido ya virgen en el momento de desobedecer, su desobediencia no hubiera sido causa de muerte para sí y para el género humano. Pero tampoco María hubiera sido causa de vida, a no ser virgen y tener también marido en el momento de obedecer. Tanto la obediencia como la desobediencia repercuten en ambas vírgenes de igual forma, física o fisiológicamente, haciéndolas madres y causas físicas de la génesis del Hijo de Dios o de la mortal del pecado [78].

> El argumento adquiere su fuerza si el acto de obediencia o de inobediencia afecta positivamente al estado matrimonial de ambas (Eva y María). Eva *concibió* perdiendo la virginidad, en virtud de su desobediencia, al conocer (indebidamente) a Adán. El acto la interesó de manera específica en su doble concepción de esposa y virgen. En lugar de mantenerse esposa virgen el tiempo señalado por Dios, faltó al mandato y, «desobedeciendo», hízose para sí y para el género humano causa de muerte. Perdió culpablemente la virginidad y concibió de Adán hijos de muerte. Siguió siendo esposa de Adán, dejó de ser virgen y comenzó en su lugar la maternidad de muerte para todos los hombres [79].

Según esta interpretación, Eva *concibe* del espíritu malo (de la concupiscencia) y pierde la virginidad que aún poseía, para concebir en seguida de Adán (antes del tiempo señalado por Dios) hijos de muerte. La desobediencia de Eva no estuvo acompañada solamente de la pérdida de la inocencia o virginidad de mente, sino también de la pérdida de la integridad corporal anticipadamente. Semejante interpretación no es en ningún modo arbitraria. Supone como fondo histórico toda una teología sobre el mandato del paraíso, que el P. Orbe ha estudiado con cuidado [80]. Y por lo menos serviría para explicar el énfasis que parecen dar San Justino y San Ireneo al *adhuc virgo*, del mismo modo que daría al inciso de San Ireneo «no tenían [aún] la inteligencia de la generación de los hijos» [81] un sentido más relevante.

---

[73] *Epideixis* 33: SC 62,85s.

[74] *Adversus haereses* 5,19,1.

[75] Ib., 3,22,4: SC 34,380; PG 7,939. Cf. UNGER, l.c., p.95-98; JOUASSARD, a.c.: EtMar 12 (1954) 39 nt.5.

[76] El aspecto físico de la maternidad, exigido ya por un previo postulado de solidaridad entre Redentor y redimidos, lo impone el paralelismo tierra virgen-María, más bien que el otro Eva-María. A este último, sin embargo, tampoco le es del todo ajeno. Véase este texto de 5,21,1 (SC 153; PG 7,1179): «*Per mulierem* enim homini dominatus est, ab initio semetipsum contrarium statuens homini. Propter hoc et Dominus semetipsum *Filium hominis* confitetur, principalem hominem illum (ex quo ea, quae secundum mulierem est plasmatio facta est) in semetipsum recapitulans».

[77] San Ireneo, en *Adversus haereses* 5,19,1, parecería decir más; a saber: que el ángel enseñó a María: *a)* la encarnación *(manifeste itaque in sua propria venientem Dominum...)*; *b)* la acción redentiva de Dios encarnado *(recapitulationem eius, quae in ligno fuit, inobedientiae per eam, quae in ligno fuit, obedientiam facientem)*; *c)* la misión colaboradora que ella tenía en ese plan divino *(seductionem solutam, qua seducta est male illa, quae iam viro destinata erat, virgo Eva, per veritatem)*. Así BOVER, *Sanctus Irenaeus Lugdunensis, universalis mediationis B. Mariae V. egregius propugnator*: AnSTarr 1 (1925) 230; D. UNGER, a.c.: Maria et Ecclesia 4,83. Este último escribe: «Notatu dignum est Virginem Mariam, non Christum, esse subiectum grammaticale primae huius paragraphi sententiae, sicut ipsa est etiam subiectum logicum». Sin embargo, la conexión de las diversas frases en ese texto y su misma construcción gramatical son demasiado oscuras para poder afirmar nada con seguridad. La interpretación propuesta parece realmente difícil. Sobre el texto de San Ireneo, véase *Observaciones sobre dos pasajes de San Ireneo*: RevEspTeol 22 (1962) 404-408.

[78] *La antropología de San Ireneo* p.247-249.

[79] Ib., p.249.

Entendida así la acción de Eva, la correspondencia con María se impone: María, virgen y esposa, *concibe* virginalmente (en la integridad de la fe) para concebir en seguida virginalmente del Espíritu Santo (en el momento presignado por el plan divino) al Hijo de Dios, que es la vida del mundo. María, por su obediencia de fe, quedó hecha madre de Dios, causa de salvación para el género humano:

> Fue menester que las tres circunstancias de esposa y virgen y dócil a la palabra de Dios recayeran en la madre del segundo Adán, a fin de asociarse a la obra de salud de su Hijo [82].

Si no entendemos mal, se trataría del objeto concreto del mensaje en ambos casos. El del demonio fue descubrir a Eva la posibilidad de su maternidad seduciéndola para que no esperase al tiempo fijado por Dios; el de Gabriel fue descubrir a María la posibilidad de su maternidad, enseñándole con entera verdad que era ése el plan de Dios sin mengua de su virginidad y precisamente entonces, al llegar la plenitud de los tiempos. Eva, seducida, creyendo al demonio, deja de creer a Dios y desobedece; María, enseñada por el ángel, cree a Dios y obedece. El resultado es, en Eva, una maternidad de muerte para todo el género humano; en María, una maternidad de vida también para todos los hombres.

Abogada de Eva

Dentro de este cuadro que hemos estudiado hay en San Ireneo una frase, repetida dos veces, que ha atraído por distintas razones la atención de muchos comentaristas, sin que su oscuridad haya llegado a desvanecerse del todo. Escribe San Ireneo:

> Et si ea [Eva] inobaudiret Deo,
> sed et haec [Maria] suasa est obaudire Deo,
> uti *virginis Evae virgo Maria fieret advocata* [83].

Y en la *Epideixis:*

> Afin qu'une vierge, *se faisant l'avocate d'une vierge*,
> détruisit et abolit la désobéissance d'une vierge [84].

Dos aspectos distintos, aunque íntimamente unidos, presenta la interpretación de esa fórmula singular. Primero, el significado y el alcance exacto del término *advocata;* luego, el valor de la expresión en el marco de la obra redentora, según el pensamiento de San Ireneo.

Advocata se ha traducido por intercesora, defensora, auxiliadora, consoladora, patrona, abogada [85]. Recientemente, Jourjon ha propuesto comentar *advocata* por «appelant au salut»: María llama—*advocat*—a Eva a la salvación [86]. En ninguna de las dos frases se ha conservado el original griego al que responde el término de la versión latina; la traducción armenia sugiere que el término original era sin duda παράκλητος [87]. El sentido sería de *defensora*. Una cosa así como en el mismo Lyón y por aquellos años se llamó a Epágato παράκλητος τῶν χριστιανῶν, porque defendió a los mártires dando la cara por ellos cuando injustamente se les condenaba [88]; y como del Espíritu Santo entiende el mismo Ireneo παράκλητον por oposición a acusador en la frase:

> et ubi accusatorem habemus,
> illic habeamus et Paracletum [89].

---

[80] No sólo en las páginas anteriores del libro citado, sino ya antes, en *El pecado original y el matrimonio en la teología del siglo II:* Greg 45 (1964) 449-500.

[81] «Non intellectum habebant filiorum generationis» *(Adversus haereses* 3,22,4).

[82] *La antropología de San Ireneo* p.250.

[83] *Adversus haereses* 5,19,1: SC 153,248; PG 7,1175.

[84] *Epideixis* 33: SC 62,85.

[85] Cf. Genevois, a.c., 46. Neubert *(Marie dans l'Eglise anténicéenne* p.264) escribió tajantemente: «il n'est pas question d'une intercession de Marie auprès de Dieu en faveur d'Eve et de ses enfants».

[86] *Aux origines de la prière d'intercession de Marie:* EtMar 23 (1966) 42.

[87] Cf. BullThAncMéd 7 (1954-1957) n.2363. Harvey (2,376 nt.2) había propuesto προστάτης.

[88] La comparación con ese texto de la famosa carta de la Iglesia de Lyón (Eusebio, *Historia ecclesiastica* 5,1 y 2) la ha sugerido Mons. Jouassard *(La rôle des chrétiens comme intercesseurs auprès de Dieu dans la chrétienté lyonnaise au second siècle:* RevScRel 30 [1956] 21-81). Cf. Jourjon, a.c., 38-42. P. Nautin *(Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* [Paris 1961] 54-61) ha visto en San Ireneo el autor de la carta.

[89] *Adversus haereses* 3,17,3: SC 34,306; PG 7,930.

En San Ireneo recurre otra vez *advocatus* y dos veces *advocatio*. En el primer caso, los que se empeñan en decir que Adán no se salvó, no sacan con eso ningún provecho si no es aparecer como herejes y apóstatas de la verdad,

> et *advocatos* serpentis et mortis [90].

Podría traducirse por defensores de la serpiente; es decir, salen por los fueros del demonio y de la muerte, cuyo dominio sobre Adán, conseguido por el pecado de éste, se empeñan en que perdure.

Semejante es el sentido de la frase:

> *advocationem* praebentes peccato [91].

Los docetas, negando que Cristo tuvo verdadera carne, obtienen como consecuencia el verse privados de salvación, dando así consistencia al dominio del pecado, que sin una redención por la carne de Cristo seguiría perdurando.

Finalmente, el sentido de la frase

> Iudaeis *advocationem* praestans [92],

es también defender a los judíos saliendo por ellos, prestándoles armas para que defiendan sus posiciones.

Siempre, pues, el sentido de defensa; nunca se insiste en algo que sea propiamente intercesión [93]. Según eso, María será *defensora de Eva*.

Pero ¿en qué sentido? Nótese que en todos los casos anteriores la defensa está en la misma línea de lo que se defiende: los partidarios de Taciano, los docetas, ese que sugiere una interpretación favorable a los judíos, consolidan con su iniciativa el error en cuya defensa salen. María no puede ser defensora de Eva de este modo. Toda la antítesis del paralelo Eva-María entre las acciones de ambas vírgenes lo está impidiendo.

Por eso San Ireneo no dice solamente que María es la defensora de Eva, sino que lo es precisamente por su obediencia:

> suasa est [Maria] obaudire Deo,
> ut virginis Evae virgo Maria fieret advocata.

---

[90] Ib., 3,23,8: SC 34,398; PG 7,965.

[91] Ib., 3,18,7: SC 34,326; PG 7,957.

[92] Ib., 4,34,4: SC 100,854; PG 7,1085.

[93] Sobre el sentido de *advocata* en San Ireneo, véase UNGER, a.c., 85-90; aunque sus conclusiones son tal vez demasiado eclécticas.

Lo mismo en el texto de la *Epideixis*:

> para que una virgen, constituyéndose en defensora de otra virgen, destruyese y aboliese la desobediencia de una virgen por medio de la obediencia de otra.

No es que haya intercedido por ella, que haya salido por ella, que haya hecho valer algunos méritos a su favor. Es sencillamente que ha realizado lo contrario de lo que hizo Eva y de ese modo ha destruido su obra (ha deshecho el nudo trabajando en sentido contrario); por lo cual ha conseguido rectificar también las funestas consecuencias de la desobediencia de Eva.

Y eso es una verdadera defensa. Eva ya no se podrá condenar como culpable de la ruina del género humano, porque esa ruina se ha conjurado gracias a la obediencia de María. Es exactamente lo que escribió a principios de siglo Neubert:

> Marie est venue au secours d'Eve en réparant, au moment de l'Incarnation, ce que la première femme avait perdu [94].

O como ha glosado recientemente Jourjon:

> La réponse de Marie à Dieu est, en fait, un plaidoyer efficace en faveur d'Eve, car cette réponse est une obéissance qui efface et abolît la désobéisance virginale [95].

Creemos que el sentido queda definitivamente aclarado en esta frase de San Ireneo:

> Et propter hoc, in novissimis temporibus, in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus; propitians quidem pro nobis Patrem, in quem peccaveramus, et *nostram inobaudientiam per suam obaudientiam consolatus* [96].

Consolatus traduce sin duda παρακλέω, como *advocata* traduce παράκλητος. Cristo ha sido nuestra propiciación ante el Padre, *saliendo por nosotros* con su obediencia, que deshacía nuestra desobediencia primera. ¿No es exactamente paralelo el pensamiento de San Ireneo sobre María? También ella *salió en favor de Eva* deshaciendo con su propia obediencia la desobediencia de Eva.

Mons. Jouassard ha entendido la frase de San Ireneo como si María hubiera intervenido de algún modo, que no conocemos en concreto, a favor personalmente de Eva; hizo algo en su favor («una acción, una intercesión tal vez»); jugó para con ella el papel de un buen abogado. Para apoyar esta interpretación ha proyectado la frase en el fondo histórico de la Iglesia de Lyón por aquellos mismos años intercediendo ante Dios a favor de los que habían sido débiles en la persecución [97]. Pero sobre todo ha insistido en que el contexto es claramente una refutación del error de Taciano, que negaba la salvación de nuestros primeros padres [98].

---

[94] *Marie dans l'Église anténicéenne* p.264.

[95] A.c.: EtMar 23 (1966) 42.

[96] *Adversus haereses* 5,17,1: SC 153,220-222; PG 7,1169.

El paralelo con la carta de la Iglesia de Lyón es realmente muy sugestivo y merece atención. Ya hemos visto, sin embargo, que la acción de María difícilmente podría entenderse de una intercesión a favor de Eva personalmente considerada.

En cuanto al contexto antitacianista, no parece exacta la observación. En *Adversus haereses* 5,19,1, todo el pasaje «quemadmodum enim illa [...] per virginalem obaudientiam» es un paréntesis intercalado para aclarar la frase:

> et seductionem illam solutam, qua seducta est male illa (quae iam viro destinata erat) virgo Eva, per veritatem [qua] evangelizata est bene ab angelo (iam sub viro) virgo Maria.

Los tres extremos que en esa frase necesitaban explicación eran: *seductio, evangelizata, soluta.* Y se explican a continuación:

> quemadmodum *enim* illa per angelicum sermonem *seducta est* ut effugeret Deum praevaricata verbum eius, ita et haec per angelicum sermonem *evangelizata est* ut portaret Deum obaudiens eius verbo.

El resultado de la seducción fue la desobediencia, y el resultado de la evangelización fue la obediencia:

> et si ea inobaudiret, sed et haec suasa est obaudire Deo.

Pero precisamente en esa antítesis de actitudes está la solución: la obediencia va a deshacer los efectos de la seducción. Era el tercer término que había que explicar: *soluta.* Y lo aclara así:

> uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata;
> et, quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, *solvatur* per virginem, aequa lance disposita virginalis inobaudientia per virginalem obaudientiam [99].

Además hay que notar que, cuando San Ireneo describe el error de Taciano, se refiere siempre únicamente a la condenación de Adán, sin nombrar nunca a Eva [100]. Y en la larga refutación que expresamente le consagra [101] es siempre Adán el que se destaca. En esas circunstancias resulta singular ese especial empeño por poner de relieve la salvación de Eva que quiere verse en los dos pasajes citados.

En conclusión, a la «defensa» de Eva hay que darle una amplitud general; la que está pidiendo la frase que la explica: por la obediencia de María se desata el nudo hecho con la desobediencia de Eva, se deshacen los vínculos de la muerte con que esa desobediencia había atado al género humano. Eso es lo que constituye la verdadera defensa de Eva, porque interrumpe definitivamente el funesto proceso causal que ella inició con su mala intervención en el paraíso. La idea es la misma en la *Epideixis:* María es abogada de Eva destruyendo con su propia obediencia la desobediencia de ésta. Porque, como esa desobediencia fue causa de la caída y de la muerte del hombre, la obediencia de María le hizo reanimarse y recibir nueva vida. Defensa, pues, en primer término de Eva; pero igualmente de todos los hombres: siempre por su obediencia. Y el verdadero valor de esa obediencia es el que ya vimos antes:

---

[97] En el artículo antes citado de RevScRel 30 (1956) 217-229. Por influjo de Jouassard, Cignelli *(Maria Nuova Eva nella patristica greca* p.38s) cree descubrir en San Ireneo una acción salvífica de María a favor del propio sexo. Y glosa así la frase que contrapone a Eva, causa de muerte *sibi et universo generi humano*, con María, causa de salvación *sibi et universo generi humano:* «En ambos miembros, *sibi* debe tener valor individual y colectivo a la vez: el primer *sibi* equivale por eso a Eva-sexo femenino, el segundo *sibi* a María-sexo femenino». Realmente no vemos en qué se funda esa necesidad del sentido colectivo que quiere verse precisamente en el repetido *sibi*.

[98] *La théologie mariale de Saint Irénée* 270-272; *La nouvelle Eve chez les Pères anténicéens:* EtMar 12 (1954) 37s; *Le rôle des chrétiens comme intercesseurs auprès de Dieu...:* RevScRel 30 (1956) 227-228; *Maternité spirituelle: première tradition:* EtMar 16 (1959) 57.

[99] Tampoco el pasaje *Adversus haereses* 3,22,4 se encuentra en un contexto antitacianista (cf. JOUASSARD, en RechScRel 42 [1954] 528-534, y NAUTIN, en RechThAncMéd 20 [1953] 194). La refutación de Taciano no empieza hasta 23,1, como consecuencia de los principios generales puestos en el capítulo anterior. No se ve cómo la frase *suum plasma salvans* (22,2) pueda ser una transición para hablar precisamente de Adán. *Suum plasma salvans* no es otra cosa que: salvando la humanidad que le era común con él (cf. 3,10,4; 16,6; 17,1; 18,1.6; 19,3). Otra cosa es cuando escribe: «necesse ergo fuit Dominum [...] suum plasma requirentem, *illum ipsum primum hominem* salvare» (23,1); porque había venido a salvar la humanidad, que recapitulaba en sí mismo, era necesario que salvase al primer hombre. El pasaje *Epideixis* 33 tiene también un contexto general, no precisamente antitacianista. Por eso tampoco parece deba admitirse el que el paralelo Eva-María nazca, o se desarrolle especialmente, por exigencias polémicas.

[100] *Adversus haereses* 1,28,1; 3,23,1.

[101] Ib., 3,23,1-8.

> virgo obaudiens sibi [¿para Eva?] et universo generi humano causa facta est salutis [102].

Mediación de María.

Cuando a raíz de la guerra del 14 surgió en la Iglesia, gracias principalmente al cardenal Desiderio Mercier, un fuerte movimiento sobre la mediación mariana, publicó el P. José M.ª Bover un artículo que presentaba a San Ireneo como «egregio defensor de la mediación universal de María» [103]. Pudieron parecer entonces exageradas sus conclusiones. Pero al cabo de cuarenta años, después de que muchos autores han vuelto sobre el tema desde puntos de vista diferentes, es de gran interés constatar la confesión de W. Delius:

> Es ist nicht zu verkennen, dass diese Ausführungen [las de San Ireneo] dem Keim zur Lehre von der Maria mediatrix in sich bergen [104].

Recientemente, Ortiz de Urbina ha llamado la atención sobre el contexto ideológico en que se encuadran los textos marianos que acabamos de examinar, para que pueda apreciarse bien la correlación existente entre la acción de María y la obra recapituladora de Cristo.

Según San Ireneo, el nuevo Adán nos reconcilió con el Padre actuando como mediador, expresamente con una obediencia que compensaba nuestra desobediencia en Adán [105]. Está, pues, en la obediencia de Cristo su acción de mediador. Mediación que llama San Ireneo «recapitulación» de la desobediencia junto al árbol del paraíso mediante la obediencia en el árbol de la cruz [106].

Es a continuación de esas ideas cuando habla San Ireneo de la obediencia de María, virgen, que repara la desobediencia de Eva, virgen también. Esa obediencia desata el nudo con que la desobediencia de Eva había atado al género humano a la muerte, compensada justamente la desobediencia de una virgen con la obediencia de otra [107]. Falta aquí sólo el término «medianera», como falta el de «recapituladora» aplicado a María. Este último se halla equivalentemente en el pasaje de la *Epideixis* [108]. Pero el contenido del término, la verdadera mediación, parece enseñado abiertamente en el texto de San Ireneo [109].

4. Las fuentes de la doctrina

El estudio de Mons. Lebon en 1930 sobre la apostolicidad de la doctrina de la mediación mariana [110] trajo al primer plano, entre otras cosas, el problema de los orígenes del paralelismo

---

[102] Más de una vez se ha querido ver el tema Eva-María sugerido en el texto de la *Natividad de María* 13,1 (De Strycker, p.124; BAC 148 p.157), donde dice José al descubrir el estado de María: «¿Será que la historia de Adán se repite (ἀνακεφαλαιώθη) en mí? En efecto, lo mismo que en el momento en que se encontraba Adán a la hora de la oración de alabanza, vino la serpiente, encontró sola a Eva, la sedujo y la manchó, igual me ha ocurrido a mí». No puedo descubrir ahí nuestro tema, que discurre siempre por cauces evidentemente distintos. Sobre la tradición aludida en ese texto, véase Orbe, *El pecado de Eva, signo de división:* OrChrPer 29 (1963) 305-311. El P. Bover *(La mariología en las Odas de Salomón:* EstEcl 10 [1931] 349-363) quiso ver en las *Odas*, no el tema Eva-María, pero sí la doctrina de la mediación mariana. El análisis que hace es sugestivo; pero no logra convencer de la objetividad de su interpretación.

[103] *S. Irenaeus Lugdunensis, universalis mediationis B. Mariae V. egregius propugnator:* AnSTarr 1 (1925) 225-241.

[104] *Geschichte der Marienverehrung* p.63.

[105] *Adversus haereses* 5,17,1 (SC 153,220-222; PG 7,1169): «Et propter hoc in novissimis temporibus, *in amicitiam restituit* nos Dominus per suam incarnationem, *mediator Dei et hominum factus;* propitians quidem pro nobis Patrem, in quem peccaveramus, et *nostram inobaudientiam per suam obaudientiam* consolatus».

[106] *Adversus haereses* 5,18,3-19,1 (SC 153,244-248; PG 7,1174-1175): «In sua visibiliter venit et caro factum est et pependit super lignum, uti universa in semetipsum *recapituletur* [...] Manifeste itaque in sua propria venientem Dominum [...] et *recapitulationem eius, quae in ligno fuit, inobaudientiae per eam, quae in ligno fuit, obaudientiam facientem*».

[107] *Adversus haereses* 5,19,1 (SC 153,248-250; PG 7,1176): «Et si ea inobaudiret Deo, sed et haec suasa est obaudire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, solvatur per virginem: aequa lance disposita virginalis inobaudientia per virginalem obaudientiam». Cf. 3,22,1.

[108] *Epideixis* 33 (SC 62,84-86): «Il fallait qu'*Adam fût récapitulé dans [le] Christ* [...], *et qu'Eve [fût récapitulée] en Marie*, afin qu'une vierge, se faisant l'avocate d'une vierge, détruisît et abolît la désobéissance d'une vierge per l'obéissance d'une vierge».

[109] Cf. Ortiz de Urbina, *Mediatio Mariae estne exclusa ab unico mediatore Christo?*, en *De Mariologia et Oecumenismo* [Balic] (Romae 1962) p.154-155. Véase también Cignelli, o.c., 32-39.

[110] *L'apostolicité de la médiation mariale:* RechThAncMéd 2 (1930) 129-159.

Eva-María. El problema se complicó más tarde con el de la interpretación mariológica del Protoevangelio en la época patrística [111]. A más de uno pareció, en efecto, el Protoevangelio la fuente inmediata de la mencionada doctrina. Sin embargo, esos dos problemas, por más unidos que puedan presentarse, son en realidad distintos e históricamente separables. Estudios recientes han deslindado mejor las cuestiones y han orientado la solución por otros caminos.

En el mismo problema del Protoevangelio es preciso distinguir dos aspectos diversos. Una cosa es, en efecto, que los Padres hayan visto en él un sentido mariológico y otra que semejante interpretación de Gén 3,15 sea la fuente de donde tomaron inmediatamente el paralelo Eva-María. Este último, como hemos visto, se presenta como un paralelismo antitético entre Gén 3,1-6 y Lc 1,26-38. Es la escena de la tentación y de la caída la que se confronta con la de la anunciación; no precisamente la escena en que Dios pronuncia la sentencia contra la serpiente. En este sentido es decisiva la demostración del P. Stys [112], que niega absolutamente la dependencia entre el paralelo Eva-María y el Protoevangelio en las obras de San Justino y de San Ireneo.

Otra cosa es que en ellas no se encuentre el sentido mariológico de Gén 3,15. Cuando San Justino, en una amplia perspectiva que une a la vez la escena del paraíso con la de la anunciación para encontrar la semejanza entre el origen de la caída y el de la reparación, después de establecer la analogía entre Eva virgen y María virgen y la antítesis entre la desobediencia de aquélla y la obediencia de ésta, escribe que el Hijo de María es precisamente el que va a luchar contra la serpiente, es muy difícil excluir que se refiera a Gén 3,15 y le dé un sentido cristológico, aunque no cite expresamente el *conteret caput tuum*. Es improcedente insistir en ese silencio, que se explica bien porque el texto de los Setenta no le ofrecía ele-

---

[111] L. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen 3,15 in der Väterzeit* (Breslau 1934) 14-19; T. Gallus, *Interpretatio mariologica Proevangelii (Gen 3,15) tempore postpatristico usque ad concilium Tridentinum* (Romae 1949) p.13-17. Nueva complicación del problema fue la cuestión introducida por el P. Lennerz sobre el *consensus Patrum* en la interpretación mariológica de Gén 3,15.

[112] *De antithesi Eva-Maria eiusque relatione ad Protoevangelium apud Patres:* CollTheol 23 (1952) 321-348. Cf. Laurentin, *L'interprétation de Genèse 3,15 dans la Tradition jusqu'au début du XIIIe siècle:* EtMar 12 (1954).

mentos tan claros para probar la victoria contra la serpiente como los que hallaba en otros pasajes neotestamentarios. Al pasar del Génesis a éstos, precisamente subrayando que se trataba del Hijo de María, está suponiendo la descendencia de la mujer que luchará contra la serpiente [113].

El hecho es todavía más claro en San Ireneo [114]. El obispo de Lyón ha visto en Gén 3,15 [115] una profecía mesiánica, cuyos ecos encuentra en San Pablo: se vaticina una enemistad entre la descendencia de la mujer y la serpiente, que culmina y se decide victoriosamente en Cristo, verdadero *semen mulieris* profetizado en el Protoevangelio, en el que, por lo mismo, María no está ausente del término «mujer» [116]. Precisamente por eso San Ireneo acaba por integrar este nuevo rasgo en su paralelo Eva-María: la victoria sobre la serpiente debía obtenerla el hijo de una mujer, porque había sido también por una mujer por quien la serpiente había vencido al principio [117].

Una interpretación cristológica del Protoevangelio se da sin duda en San Ireneo y en San Justino; y parece no está creada por ellos. Mas el paralelo Eva-María no ha nacido de esa interpretación, siquiera, como hemos visto en San Ireneo, se haya también aprovechado de ella. Queda, pues, en pie el problema de los orígenes de dicho paralelo; o más exactamente, el problema de los orígenes del principio general, que enuncia la correspondencia perfecta buscada por Dios entre el proceso de la reparación y el de la caída. Porque, lo hemos visto también, San Justino, al esbozar el paralelo Eva-María, supone la existencia de ese principio general dentro del plan divino; y San Ireneo la afirma expresamente desarrollando sus múltiples aplicaciones.

---

[113] Styś (a.c., 321-336), con un análisis tal vez demasiado literalista de los textos, ha negado en San Justino el sentido cristológico del Protoevangelio. Sus conclusiones las ha aceptado Laurentin (a.c., 92s.116). En cambio, A. Mueller *(Ecclesia-Maria* p.51) juzga indudable el sentido mariológico del texto en San Justino.

[114] Drewniak, o.c., p.15-19; Gallus, o.c., p.15-17; Stys, a.c., 336-348; Laurentin, a.c., 93-97; Mueller, o.c., p.57-60; Unger, a.c., 120-128.

[115] Los pasajes en que San Ireneo se refiere expresamente al Protoevangelio son: *Adversus haereses* 3,23,7; 4,40,3; 5,21,1-2. Laurentin ha propuesto para *Adversus haereses* 5,21,1 esta puntuación: «Omnia ergo recapitulans, *recapitulatus est et adversus inimicum nostrum bellum*, provocans et elidens eum...» Unger se ha negado a aceptarla. Se ha adoptado en SC 153,260, y sin duda es preferible a la puntuación corriente. Al principio del número siguiente se refiere San Ireneo a esas palabras cuando escribe: «Non autem Dominus *antiquam illam adversus serpentem inimicitiam* in semetipso *recapitulatus fuisset*...» Para la construcción de la frase, compárese: «*Recapitulatus* enim *universum hominem* in se ab initio usque ad finem, *recapitulatus est et* mortem eius» (ib., 5,23,2); «et *omnia* in semetipsum *recapitulans* (in omnibus autem est et homo, plasmatio Dei), *et* hominem ergo in semetipso *recapitulatus est*» (ib., 3,16,6).

[116] San Ireneo, seguramente, tiene a la vista el texto de los Setenta, en el que la victoria contra la serpiente no aparece muy subrayada. El traductor ha retocado a veces la cita acomodándola al texto de la *Vetus latina*. Pero, con ello, lejos de falsear el pensamiento de San Ireneo, lo ha destacado más. San Ireneo conoce una interpretación del Protoevangelio en la que está claro el sentido cristológico de triunfo, que acentuarán los diversos pasajes neotestamentarios aducidos por él. Es la misma interpretación recogida luego en la *Vetus latina* y en la Vulgata.

[117] *Adversus haereses* 5,21,1 (SC 153,262; PG 7,1179): «Neque enim iuste victus fuisset inimicus, nisi *ex muliere* homo esset qui vicit eum; *per mulierem* enim homini dominatus est ab initio».

Es preciso insistir en que dicho principio no se presenta en San Justino y en San Ireneo como una creación personal de su teología, sino como algo recibido y admitido anteriormente, aunque ellos lo desarrollen en aplicaciones personales de matices diversos[118]. Ante este hecho es obvio pensar en una tradición oral, que se creería remontar por los «presbíteros» de San Ireneo[119] y las Iglesias de Asia hasta los mismos Apóstoles. ¿No habrá que entender *también* de esa concepción general del plan divino de la redención las palabras de San Ireneo:

> non per alios dispositionem salutis nostrae cognoscimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos?[120]

En ese sentido defendió Lebon que el paralelismo Eva-María hubo de proponerse en la primera generación cristiana como ilustración de la economía divina de la redención.

Para él, era muy posible que la necesidad de defender la

concepción virginal contra los judíos orientase la reflexión de los Apóstoles hacia el paralelo Eva-María. El rasgo común de la virginidad en el momento en que ambas intervienen era una buena justificación de la concepción virginal de María, expresamente querida por Dios para el nacimiento temporal de su Hijo y hasta cierto punto necesaria por la ley divina de correspondencia entre la reparación y la ruina. Tendríamos así: como Eva, aún virgen, originó la muerte, así María, virgen, trajo la vida. El hecho mismo de la concepción virginal no se creaba de ese modo, sino se explicaba y aclaraba dentro del plan de Dios.

Pero, al lado de ese paralelismo específicamente mariano, Lebon creyó necesario, para dar explicación completa de los textos de San Ireneo y de Tertuliano, admitir el influjo de otro segundo paralelismo específicamente cristológico y que se enunciaría así: como Adán, por su desobediencia, causó la muerte, así Cristo, con su obediencia, nos trae la vida. La fórmula es claramente paulina.

Ambos paralelismos, como comprendidos en la misma idea superior de una perfecta correspondencia entre la reparación y la caída, se influyeron pronto mutuamente. Así, el mariano actuó sobre el cristológico introduciendo en él el tema de la virginidad de origen, que era obvio para Cristo por el dato revelado de su concepción virginal, pero artificiosamente buscado para Adán con la interpretación de la tierra virgen de que fue formado. Inversamente, el paralelismo cristológico actuó sobre el mariano introduciendo en él el tema de la obediencia-desobediencia, que, si era obvio para Eva por su pecado, resultaba artificialmente buscado para María en su consentimiento y en su fe.

Toda esta elaboración y mutuo intercambio entre ambos paralelismos primitivos sería anterior a San Justino, quien, lo mismo que harán después San Ireneo y Tertuliano, toma del tema tradicional los elementos que mejor encuadran en su propio contexto[121].

La explicación de Lebon, que suscitó fuerte oposición al principio [122], ha parecido después menos inaceptable en su orientación general y prescindiendo de detalles tal vez demasiado artificiosos [123].

---

[118] Sobre esta elaboración personal del tema por San Ireneo, véase A. Benoit, *Saint Irénée* p.194.

[119] Dom Chapmann *(Papias on the Age of Our Lord:* JThSt 9 [1908] 51-53) ha atribuido a Papías un pasaje que se lee en el *De fabrica mundi*, de Victorino de Pettau, 9: CSEL 49,8; PL 5,312-313. En él se dice así: «Ut Adam illum per septimanam reformaverit atque universae suae creaturae subvenerit, nativitate Filii sui Iesu Christi domini nostri factum est. Quis itaque lege Dei doctus, quis plenus Spiritu Sancto, non respiciat corde *ea die Gabriel angelum Mariae Virgini evangelizasse, qua die draco Evam seduxit*». Si la atribución a Papías, o al menos a alguno de los «presbíteros», de la inspiración de estas palabras es segura, tenemos en ellas un testimonio del mayor interés sobre la tradición antigua del paralelo Eva-María. Lo ha recordado Druwé *(La Médiation universelle de Marie*, en *Maria* [Du Manoir] 1 p.469).

[120] *Adversus haereses* 3,1,1: SC 34,94; PG 7,844.

[121] Lebon, *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale:* EphThLov 16 (1939) 686, donde explica más su punto de vista de 1930 teniendo en cuenta las críticas que éste había suscitado. Su último pensamiento puede verse en el trabajo *Sur la doctrine de la médiation mariale:* Ang 35 (1958) 3-35.

Una nueva luz se ha proyectado sobre todo el problema gracias a los estudios en torno a la estructura literaria de los escritos neotestamentarios y su íntima relación con los del Antiguo Testamento. Diversos trabajos, independientes entre sí y notablemente convergentes en muchos de sus resultados, han puesto de manifiesto las íntimas relaciones literarias existentes entre la narración de San Lucas, el cuarto evangelio, el Apocalipsis y el Génesis. A esa luz se aprecia bien cómo la descripción de las escenas de la anunciación, de la presentación en el templo, de Caná y del Calvario, igual que la de la Mujer del Apocalipsis, están positivamente proyectadas por sus mismos autores sobre el fondo del paraíso y especialmente del Protoevangelio [124]. No nos interesan aquí los pormenores de esos estudios. Pero de ellos es obvio concluir que el principio general de una correspondencia entre caída y reparación en el plan divino (principio que aparece en los escritores del siglo II y tal vez ya antes) se sitúa bien en la perspectiva de la predicación apostólica [125]; y que, por consiguiente, pertenece a ésta no sólo el paralelo paulino Adán-Cristo, sino también el otro, Eva-María.

Ambos se integran en la primera y más genuina concepción del plan divino para reparar misericordiosamente al mundo siguiendo un proceso deliberadamente antitético con el que causó su ruina. De sus detalles (los que aparecen enseñados positivamente o sugeridos al menos en los escritos de la edad apostólica, y los que contenía sin duda más ampliamente la explicación oral de los misterios de Dios), los escritores posteriores subrayarán unos u otros según el fin pretendido en cada caso y según el contexto de sus propios escritos. Ni debe desconocerse, por ejemplo en San Ireneo, la profunda penetración de los misterios divinos, sostenida e iluminada por la meditación perseverante de los textos bíblicos, cuya confrontación armónica, orientada por la tradición, descubría ante sus ojos horizontes dilatados. El fruto maduro repercute en sus obras, como repercutió seguramente en su predicación pastoral, dejándonos a nosotros la prueba de que el tema de la intervención de María en la redención, como asociada al Redentor más allá de su cooperación física, tenía ya consistencia en la segunda mitad del siglo II.

---

[122] Véase, sobre todo, J. RIVIÈRE, *Questions mariales d'actualité:* RevScRel 12 (1932) 100-101.

[123] Cf. CL. DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de notre Redemption* (Haguenau 1947) p.280-282; E. DRUWE, a.c., 470.

[124] Cf. A. M. DUBARLE, *Les fondements bibliques du tittre marial de Nouvelle Eve:* RechScRel 39 (1951) 56-64; *La Femme couronnée d'étoiles,* en *Mélanges Robert* (París 1957) p.512-517; F. M. BRAUN, *Eve et Marie dans les deux Testaments:* EtMar 12 (1954) 20-33; *La Mère des fidèles* (Tournai 1954) p.90-94; L. CERFAUX, *La vision de la Femme et du dragon de l'Apocalypse:* EphThLov 31 (1955) 21-33; B. J. LE FROIS, *The woman clothed with the sun* (Roma 1956) p.219-225; R. LAURENTIN, *Court Traité sur la vierge Marie* p.33-39.

[125] A través de las teorías gnósticas es fácil discernir la preponderancia que tenían de hecho en la época de San Ireneo y de San Justino las narraciones del Génesis, empalmando sin duda también con acusadas preferencias del judaísmo tardío.

CAPÍTULO XII

EN LOS ALBORES DE LA DOCTRINA SOBRE LA MATERNIDAD ESPIRITUAL

El tema de la maternidad espiritual de María parece muy próximo al del paralelismo Eva-María. Hubiera resultado obvio prolongar éste último hasta llegar a la «madre de los vivientes», como lo haría después San Epifanio [1]. Y, sin embargo, los pasajes de San Justino y de San Ireneo, que hemos estudiado en el capítulo anterior, no van tan lejos.

Con todo, las profundas intuiciones del obispo de Lyón parecen adivinar el nuevo tema, siquiera sea con perspectivas diferentes, pero enormemente sugestivas.

El tema lo han discutido largamente los mariólogos en los últimos cincuenta años. Aunque muchas de esas páginas no puedan mantenerse hoy, la aurora de una teología sobre la maternidad espiritual de María debe verse en San Ireneo, teniendo cuidado de no empeñarse en que la luz indecisa del alba revista esplendores de sol de mediodía.

Dos temas concretos sirven para introducir la doctrina de la maternidad espiritual en las obras de San Ireneo: el de «la Virgen que nos regenera» y el del «primogénito de la Virgen».

1. La Virgen que nos regenera

Con este mismo título publicó en 1914 el P. Galtier una nota, cuyo mérito principal está en haber iniciado la larga serie de investigaciones sobre el tema [2].

El P. Galtier atrajo la atención particularmente sobre dos pasajes pertenecientes a un mismo capítulo del *Adversus haereses*, pero de contexto inmediato muy distinto. El primero se refiere a los ebionitas y dice así:

> Iudicabit autem et Ebionitas: quomodo possunt salvari, nisi Deus est qui salutem illorum super terram operatus est? Et quemadmodum homo transiet in Deum, si non Deus in hominem? Quemadmodum autem relinquet mortis generationem, si non in novam generationem, mire et inopinate a Deo, in signum autem salutis, datam, *quae est ex Virgine*, per fidem *regenerentur*? Vel quemadmodum adoptionem accipient a Deo, permanentes in hac genesi, quae est secundum hominem in hoc mundo? [3]

---

[1] *Panarion* 78,18: PG 42,728.

[2] *La Vierge qui nous regénère*: RechScRel 4 (1914) 136-145.

El segundo pasaje se refiere a las predicciones mesiánicas de los profetas y dice:

> Et qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant, adunitionem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant: quoniam Verbum caro erit et Filius Dei Filius hominis (purus pure puram aperiens vulvam, eam *quae regenerat homines in Deum*, quam ipse puram fecit); et hoc factus quod et nos, Deus fortis, et inenarrabile habet genus [4].

En estos dos pasajes se habla sin duda de una «regeneración» de los hombres. Esa regeneración parece ponerse en conexión con María Virgen; más aún, con su seno maternal. Es obvio concluir que, para San Ireneo, María es «la Virgen que nos regenera»; o lo que es igual, María es espiritualmente nuestra Madre. Pero ¿es ése realmente el sentido de estos textos?

En el primer pasaje (4,33,4), el problema está en determinar qué conexión establece San Ireneo entre la «regeneración» y la Virgen. ¿Debe leerse *regenerationem (regenerentur) ex Virgine*? ¿Hay, al menos, una equivalencia entre *regeneratio (regenerentur) per fidem* y *nova generatio ex Virgine*? [5]

La oscuridad que presentaba la versión latina, en la que se echaba de menos un verbo [6] que completase el sentido de la frase, ha dado origen a innumerables interpretaciones y conjeturas. Hoy puede darse por eliminada la ambigüedad gracias a la versión armenia, que restituye el verbo omitido. He aquí el texto traducido del armenio por Bayan y Froidevaux:

---

[3] *Adversus haereses* 4,33,4: SC 100,810-812; PG 7,1074. Damos el texto adoptado por Hemmerdinger.

[4] *Adversus haereses* 4,33,11: SC 100,830; PG 7,1080.

[5] Cf. GALTIER, a.c., 137; *La maternité de grâce dans saint Irénée*, en *Mémoires et Rapports du Congrès Marial de Bruxelles* (1921) 1 p.42; M. A. GENEVOIS, *La Maternité universelle de Marie selon saint Irénée*: RevThom 41 (1936) 34-36; B. PRZYBYLSKI, *De Mariologia S. Irenaei Lugdunensis* (Romae 1937) p.84; J. M. BOVER, *La maternidad espiritual de María en los Padres Griegos*: EstMar 7 (1948) 95-98; N. MOHOLY, *St. Irenaeus, The Father of Mariology*: Studia Mariana 7 (1952) 159; A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle* (París 1953) p.200.

[6] La frase «quemadmodum autem relinquet homo mortis generationem, si non in novam generationem, mire et inopinate a Deo in signum autem salutis datam, quae est ex Virgine, per fidem regenerationem?» exigía, cuando menos, la restitución de un verbo omitido para poder entenderse. Grabe pensó en una aplografía y sugirió: «si non in novam generationem [...] quae est ex Virgine *per fidem*, credens eam, recipiat, quae est *per fidem*, regenerationem?» Massuet entendió «quae est ex Virgine per fidem regenera-

> Et commet les hommes abandonnaraient-ils la génération de mort si, par la foi en la génération, donnée merveilleusement par Dieu en signe de salut à la Vierge, *ils ne naissaient de nouveau?*[7]

Pero no es sólo la versión armenia. El manuscrito *Salmanticensis* de la latina contiene también el verbo; Hemmerdinger lo ha restituido felizmente: *per fidem regenerentur*.

La «regeneración» se hace por medio de la fe; y el objeto de esa fe es la *nova generatio ex Virgine*. Para salir de la *generatio mortis* y librarse de sus malas consecuencias, es preciso «ser regenerado» creyendo en la *nova generatio ex Virgine;* es decir, hay que creer la encarnación redentora de Dios[8]. Recuérdese que los ebionitas, según San Ireneo, negaban la divinidad de Cristo y su nacimiento virginal. Todo el pasaje está orientado a probar la imposibilidad de salvación en que se colocan los ebionitas por las mismas doctrinas que se empeñan en sostener; en concreto, porque no quieren admitir la divinidad del Redentor, sin la cual es imposible la redención humana[9].

---

tionem» como una aposición de «nova generatio», y supliendo el verbo *transeat* parafraseó: «quemadmodum autem relinquat homo mortis generationem, si non *transeat* in novam generationem, mire et inopinate a Deo in signum autem salutis datam, *eam videlicet* regenerationem, quae est ex Virgine per fidem?» Stieren se contentó con copiar la nota de Massuet. Harvey pensó bastaba leer *in* (novam generationem) como *per* (novam generationem).

[7] *La traduction arménienne de l'Adversus haereses de saint Irénée:* RevOrChr 30 (1935-1936) 165. Apenas puede dudarse de que, como anotan los traductores a propósito de la frase siguiente, también aquí «la Vierge» está fuera de sitio. Habría de unirse con «la génération». Cf. *Adversus haereses* 3,21,6. La *generatio ex Virgine* es, en San Ireneo, una expresión casi estereotipada.

[8] A. Rousseau (SC 100,269s) ha glosado así el pasaje: «pour que les hommes soient affranchis de leur naissance de mort, il faut que, par la régénération baptismale (car c'est évidenment d'elle qu'il est question), ils soient rendus participants, non d'une naissance ordinaire et simplement humaine comme la leur, ce qui ne leur servirait de rien, mais de la naissance nouvelle et toute sainte par laquelle le Fils de Dieu est né de la Vierge». El concepto de participación no está expresado directamente en el texto; en cambio, falta en esa glosa la mención explícita de la fe, que no sólo está en el texto, sino que viene exigida por el contexto de San Ireneo.

[9] Véase *Adversus haereses* 3,18,7 (SC 34,324-326; PG 7,937): «Nisi Deus

Hay en San Ireneo un pasaje totalmente paralelo, que dice así:

> Vani autem et Ebionaei, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento; neque intellegere volentes quoniam Spiritus Sanctus advenit in Mariam et virtus Altissimi obumbravit eam, quapropter quod generatum est, sanctum est et Filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius et novam ostendit generationem; uti, quemadmodum per priorem generationem mortem hereditavimus, sic per generationem hanc hereditaremus vitam[10].

La correspondencia entre estos dos pasajes es completa. Los ebionitas perseveran *in veteri generationis fermento* (no dejan la *mortis generatio*, permanecen *in hac genesi, quae est secundum hominem in hoc mundo)*, porque no reciben en su alma por la fe la unión de Dios y el hombre en Cristo *(non in novam generationem, quae est ex Virgine, per fidem regenerentur)*. Esa unión de Dios y hombre en Cristo, esa encarnación del Verbo, se hizo en la *generatio nova*, que Dios había profetizado por Isaías *(mire et inopinate a Deo in signum autem salutis datam)* y que nos narra el Evangelio *(Spiritus Sanctus advenit in Mariam)*.

El pensamiento de San Ireneo está claro. Hay una generación *(prior generatio)*, que es la normal entre los hombres *(secundum hominem in hoc mundo)*, la cual está unida al *vetus fermentum* del pecado (cf. 1 Cor 5,7) y merece llamarse *generatio mortis*. En esta primera generación se quedan vanamente los ebionitas, es decir, no salen de sus efectos de muerte y de pecado, no llegan a la salvación. Y la razón es porque no quieren admitir, no quieren creer la encarnación divina redentora, única fuente de salvación.

Hay otra generación, en efecto, que se llama en ambos textos *nova generatio*, y es la generación virginal de Cristo por María[11]. Generación *nueva*, porque la profetizó el Señor como maravillosa e inesperada señal de salvación[12]. No es, pues, la

---

donasset salutem, non firmiter haberemus eam; et nisi homo counitus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis».

[10] *Adversus haereses* 5,1,3: SC 153,24-26; PG 7,1121B.

[11] La *nova generatio* no es la regeneración humana en Cristo, como frecuentemente se ha entendido. Véase, por ejemplo, GAECHTER, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenaeus:* ZtkTh 58 (1934) 508.514.

[12] San Ireneo ha escrito en *Adversus haereses* 3,21,6 (SC 34,364; PG 7,

nova generatio nada distinto de la *generatio ex Virgine* [13]; ni coincide en modo alguno con la *generatio per fidem*, de la que más bien constituye el objeto creído. Se opone a la generación *secundum hominem in hoc mundo*, no precisamente en cuanto ésta es *generatio mortis*, sino en cuanto es ordinaria y normal. Ella, la *generatio ex Virgine*, es la que trae como herencia la vida.

Hay, finalmente, una *regeneratio*, una *regeneratio per fidem* [14], que nos pone en contacto con esa herencia de vida a través de la fe: *per fidem in novam generationem; unitionem Dei et hominis per fidem recipientes in animam*. Con esa regeneración se sale definitivamente de los efectos malos de la primera generación *(generatio mortis, vetus generationis fermentum)*, y por eso es una *regeneratio* o una vida nueva en Dios.

En conclusión, San Ireneo no habla aquí de una regeneración nuestra *ex Virgine*, sino de una regeneración que tiene como condición esencial la fe en el misterio de la encarnación redentora, y cuya posibilidad se cierran los ebionitas a sí mismos al no creer en la divinidad del Redentor ni en su nacimiento virginal [15].

¿Habrá que decir, al menos, que San Ireneo ha visto un vínculo especial entre la regeneración y la fe en el nacimiento virginal, precisamente en cuanto éste es virginal? Los textos no parece autoricen a afirmarlo; a no ser en el sentido indirecto en que, para el obispo de Lyón, están unidas la generación humana de Dios y la generación virginal [16]. Lo cual no basta para ver en esas palabras de San Ireneo una afirmación *implícita* de la maternidad espiritual de María [17]. La alusión a la fe en la generación virginal es obvia cuando se trata de la salvación, porque fue la maternidad de una virgen la que dio el Señor como señal de la salvación futura *(in signum salutis datam)*; fuera de que, para San Ireneo, la *generatio ex Virgine* es un sinónimo de la encarnación. Finalmente, los ebionitas negaban la divinidad de Cristo y su nacimiento virginal.

Este primer pasaje, por lo tanto, no contiene nada sobre nuestro tema [18]. La virgen de que se habla en el texto es ciertamente María. Pero a ella se le atribuye la *generación* de Jesús, no la *regeneración*, que se asigna causalmente a la fe. Sin embargo, W. Sebastian [19] ha visto la maternidad espiritual de María en una frase de San Ireneo, que se lee unas líneas más adelante del pasaje comentado:

> Et propter hoc in fine ipse ostendit similitudinem Filius Dei, homo factus, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens [20].

No atino a ver ahí una expresión de la maternidad espiritual de María. La semejanza divina oculta en Adán la ha manifestado el Verbo en su cuerpo al tomar para sí un cuerpo igual que el del primer hombre. La *antiqua plasmatio* no parece signifique más.

El segundo pasaje aducido de San Ireneo (4,33,11) tiene una estructura muy diferente. Aquí, a pesar de la coincidencia de las versiones siríaca y armenia con la latina, la dificultad de interpretación es mayor, como ya tuvimos ocasión de verlo al hablar del parto virginal [21].

---

953): «In eo autem quod dixerit: Ipse Dominus dabit signum, id quod est *inopinatum generationis eius* significavit [...] Sed quoniam *inopinata salus* hominum inciperet fieri Deo adiuvante, *inopinatus et partus Virginis* fiebat, *Deo dante signum hoc*...»

[13] Cf. ROUSSEAU, en SC 100,269s.

[14] Cf. W. SEBASTIAN, *Maternité spirituelle et Incarnation selon la doctrine des Pères grecs*, en *La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie* [Société Canadienne d'Etudes Mariales] (Ottawa 1958) I p.70-71.

[15] Todavía hay que citar otro pasaje paralelo, que confirma la exégesis hecha. Está en *Adversus haereses* 3,19,1 (SC 34.330; PG 7,938): «Rursus autem, qui nude tantum hominem Eum dicunt ex Ioseph generatum [los Ebionitas], *perseverantes* in servitutem pristinae inobaudientiae, *moriuntur;* nondum commixti Verbo Dei Patris, neque per Filium percipientes libertatem [...] *Ignorantes* autem *eum, qui ex Virgine est Emmanuel*, privantur munere Eius, quod est *vita aeterna; non recipientes* autem Verbum incorruptionis, *perseverant* in carne mortali, et sunt debitores *mortis, antidotum vitae non accipientes*».

[16] Véase el c.7 § 3.

[17] Cf. D. UNGER, *Sancti Irenaei Lugdunensis episcopi doctrina de Maria Virgine Matre Socia Iesu Christi Filii sui ad opus recapitulationis:* Maria et Ecclesia 4 (1959) 107-108.

[18] Dom Massuet ya lo había dicho así en sus notas a la edición de *Adversus haereses* (PG 7,1074), aunque el sentido dado por él a la frase es, ciertamente, inadmisible. Mons. Jouassard, que había seguido un tiempo la exégesis de Galtier (RevScRel 12 [1932] 517s), la abandonó después *(La théologie mariale de saint Irénée* p.265ss; *Amorces chez saint Irénée pour la doctrine de la maternité spirituelle:* NouvRevMar [1955] 228s). Véase también GAECHTER, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenaeus:* ZtkTh 58 (1934) 514; A. MUELLER, *Ecclesia-Maria* [Paradosis 5] (Freiburg 1951) 64-68.

[19] A.c., 71-72.

[20] *Adversus haereses* 4,33,4: SC 100,812; PG 7,1075.

[21] Véase c.8 § 4.

La oscuridad es, sin embargo, menor en el punto que ahora tratamos que en el del parto virginal. Porque aquí contamos con una afirmación neta de San Ireneo:

> *vulvam, eam, quae regenerat homines in Deum.*

Todo el problema está en determinar qué seno es ese al que atribuye San Ireneo la regeneración de los hombres. Porque, si realmente es el seno de María, el mismo que llevó al Hijo de Dios, entonces la afirmación de una maternidad espiritual de María en relación con los hombres difícilmente podrá encontrar una expresión más vigorosa: su seno maternal es el que regenera, el que vuelve a engendrarnos espiritualmente para Dios.

Semejante idea pareció ya a Massuet tan imposible, que no dudó en escribir:

> nec enim haec appositio «eam quae regenerat homines in Deum» *ulli alteri quam Ecclesiae convenire potest* [22].

Es curioso leer, al lado de esa evidente imposibilidad de Massuet, apreciaciones como ésta:

> Le contexte *ne permet aucun doute*. Celle qui régénère les hommes est celle dont est né le Christ lui-même [23].
> Este mismo seno de María es el que regenera los hombres para Dios; *se necesitaría cerrar los ojos a la evidencia para dar a la frase otro sentido* [24].

¡Para una misma frase se invoca la evidencia en sentidos diametralmente opuestos!

Con mayor moderación, otros autores se han contentado con ver *una gran probabilidad* en la interpretación eclesiológica del pasaje [25].

Hoy la interpretación mariológica prevalece [26]. Y debe seguramente mantenerse, como ya dijimos al hablar del parto virginal. Por más anacrónica que pueda parecer a primera vista una afirmación tan terminante de la maternidad espiritual de María en el siglo II, es preciso rendirse a la exigencia del texto, cuya idea, al fin, no es tan extraña en San Ireneo, como veremos después.

Cierto que se ha tratado de disminuir esa primera evidencia del texto, no precisamente haciendo desaparecer a María de la perspectiva de San Ireneo (lo que sería claramente contra el contexto), sino viendo en ella sólo un signo de la Iglesia: el pensamiento del seno puro de María, en el que se lleva a cabo la generación de Jesús, habría suscitado en San Ireneo el pensamiento del seno purificado de la Iglesia, en el que se obra la regeneración de los hombres. Ambos caerían bajo una misma mirada por la «identidad» entre María y la Iglesia, entre el nacimiento de Jesús y el nuestro [27].

Pero la cuestión no es si San Ireneo ha pensado en la maternidad de la Iglesia al mismo tiempo que hablaba de la maternidad de María; sino esta otra: si al hablar de la maternidad de María en relación con Jesús ha querido afirmar también su maternidad en relación con los hombres; o, de otro modo, si la maternidad física de Jesús, suscite o no en San Ireneo la idea de la maternidad espiritual de la Iglesia, contiene en el texto una relación clara a la maternidad espiritual de María en relación con los hombres.

Esta cuestión no se resuelve en sentido negativo con acumular textos en los que el obispo de Lyón atribuye la regeneración al bautismo (como era obvio por Tit 3,5) [28], o a la fe [29], ni con aducir textos contemporáneos (tal vez del mismo San Ireneo) en los que se lea la expresión *virgen-madre* aplicada a la Iglesia [30]. Porque, al lado de esos textos, no faltan otros que dan a la regeneración unas perspectivas mucho más dilatadas. Basta de momento recordar la acción personal de Cristo resucitado, cuando

---

[22] Nota a *Adversus haereses* 4,33,4: PG 7,1074.

[23] Galtier, a.c. en RechScRel 4 (1914) 138.

[24] Bover, a.c. en EstMar 7 (1948) 93.

[25] Mueller, o.c., p.72. B. Botte (BullThAncMéd 6 [1950-1953] n.44) cree, al menos, igualmente probable la alusión a la Iglesia. Defiende también el sentido eclesiológico del pasaje, sin negar el mariológico primario, H. Rahner *(Symbole der Kirche* 23; cf. ZtkTh 59 [1935] 345).

[26] Galtier, a.c.: RechScRel 4 (1914) 137; a.c., en *Congrès Bruxelles* 428; A. d'Alès, *Marie:* DAFC 3,201; Genevois, a.c., 36-38; Przybylski, o.c., p.81; Jouassard, *Le premier-né de la Vierge chez saint Irénée et saint Hippolyte:* RevScRel 12 (1932) 518; *La théologie Mariale de saint Irénée* p.276; *Amorces chez saint Irénée pour la doctrine de la maternité spirituelle...:* NouvRevMar (1955) 229s; Bover, a.c. en EstMar 7 (1948) 92-95; Th. Koehler, *Maternité spirituelle de Marie,* en *Maria* [Du Manoir] 1 p.578s; A. Rivera, *Inmaculada Concepción: la tradición de los PP. Griegos:* EstMar 51 (1955) 91; Moholy, a.c., 159s nt.189.192; Unger, a.c., 109-119; W. Sebastián, a.c., 67; J. Galot, *La virginité de Marie et la naissance de Jésus:* NouvRevTh 82 (1960) 456s; H. Rahner, *Symbole der Kirche* p.23.

[27] Cf. Mueller, o.c., p.68-73. H. Rahner *(Symbole der Kirche* p.23) escribe: «Irenaeus denkt doch letzlich, in Worten, die erstmalig von Maria galten, an der 'reinen Mutterschoss, jenen nämlich, der die Menschen für Gott gebiert' an die Kirche». Para él, vale lo mismo del pasaje que hemos analizado anteriormente, sobre el que comenta: «Man mag diese Worte von der Jungfrau Maria und der physischen Geburt Christi verstehen. Aber ebenso sicher geht hier das Vorbild sofort in eins zusammen mit dem Nachbild, der Jungfrau Mutter, die Kirche».

[28] *Adversus haereses* 1,21,1; 2,22,4; 3,17,1; 5,12,3; *Epideixis* 3 y 7.

[29] Ib., 4,33,4.

> in sinum suum recipiens pristinos patres, *regeneravit eos*, in vitam Dei [31];

y cuando

> illos in Evangelium vitae *regeneravit* [32].

No puede excluirse de antemano la posibilidad de que, dentro de esas perspectivas grandiosas, como entran la fe y el bautismo y la acción personal del Redentor resucitado, se incluya también en algún estadio una actividad maternal de María, por la que pueda decirse con verdad que ella nos regenera para Dios.

Y que en realidad es así, parece recomendarlo el hecho de que en nuestro texto está hablando San Ireneo del nacimiento virginal de Jesús, con el que sin duda ha visto relacionada nuestra propia regeneración. Tan relacionada, que es uno mismo el seno del que nació Jesús *(purus pure puram aperiens vulvam)* y el que, según afirma, regenera los hombres para Dios *(eam, quae regenerat homines in Deum)*. Del seno maternal de la Iglesia no hay vestigio alguno en el texto; y una «identidad» entre el seno de María (del que nace Jesús) y el seno de la Iglesia (del que renacen los hombres) está evidentemente excluida.

Es preciso concluir que San Ireneo, al señalar la identidad entre el seno del que nace Jesús y el seno del que renacen los hombres, se refiere al mismo seno virginal y purísimo de María. O, lo que es igual, que, según el obispo de Lyón, María es Madre de los hombres, a los que ha regenerado a la vida de Dios [33].

Otra cosa es determinar el sentido de esa maternidad de María y de esa participación suya maternal en la regeneración de los hombres. Sobre este punto no hay en el texto que comentamos elementos que lo aclaren, como no sea cierta sugerencia para unir de algún modo el nacimiento de Jesús con nuestra propia regeneración en el mismo seno virginal. Ese es, en efecto, el pensamiento genuino de San Ireneo, como lo veremos en otros textos que vamos a examinar.

2. El Primogénito de la Virgen

La consideración especial de este nuevo tema se debe originariamente a Mons. Jouassard [34], a quien han seguido los demás autores en gran número [35].

Ya vimos, en el capítulo IX, que el término *Primogenitus Virginis* no designa en San Ireneo al primer hijo entre varios hermanos en el orden natural. Excluido este extremo, hay que ver en él positivamente la designación de Jesús como primero en una serie de hermanos en el orden sobrenatural. María, la Madre-virgen de Jesús, sería de algún modo Madre de todos los hombres que forman esa serie.

La interpretación exacta del pensamiento de San Ireneo es en este punto muy delicada. Si no se pone especial cuidado al aducir sus palabras, es fácil atribuir al obispo de Lyón ideas que pueden ser muy bien la prolongación lógica de su pensamiento, pero que no expresan éste tal como él nos lo dejó en sus obras. Y esto último es lo único que aquí nos interesa.

La primera vez que aparece en *Adversus haereses* la expresión *Virginis primogenitus* [36] no nos parece signifique otra cosa sino el hijo de la Virgen, que, como primogénito en sentido legal judío, había de presentarse en el templo para cumplir la ley. No puede, por lo tanto, aducirse este pasaje, según creemos, para ilustrar el tema de que tratamos ahora [37].

---

[30] Eusebio, *Historia ecclesiastica* 5,1,45: GCS Eus 2 [9,1] 420; PG 20,425.

[31] *Adversus haereses* 3,22,4: SC 34,380; PG 7,959.

[32] Ib.: SC 34,382; PG 7,959.

[33] Mueller (o.c., p.70) insiste en que del seno de María no puede entenderse el último inciso: *quam Ipse puram fecit*; lo que, en cambio, se comprende bien si se refiere a la Iglesia. Pero el inciso no es preciso entenderlo de una purificación posterior, sino puede aludir a una purificación en el primer momento de la existencia de María. Y aunque se refiriese a una purificación posterior, tampoco así quedaría excluida necesariamente María. Piénsese en la doctrina de muchos Padres posteriores sobre la purificación de María en la concepción del Verbo. Finalmente, no hay por qué atribuir, sin más, a San Ireneo una idea sobre la pureza absoluta de María que haga imposible en ella toda purificación. Sobre estos puntos hablaremos en el capítulo siguiente. Cf. Unger, a.c., 114-118.

[34] *Le premier-né de la Vierge chez saint Irénée et saint Hippolyte:* RevScRel 12 (1932) 509-532; *Amorces chez saint Irénée pour la doctrine de la maternité spirituelle...:* NouvRevMar (1955) 219-228.

[35] Garçon, *La Mariologie de saint Irénée* (Lyón 1932) p.75-80.88-92; Przybylski, o.c., p.73-80; Genevois, a.c., 30-32; Moholy, a.c., 163-172; Unger, a.c., 100-103.

[36] *Adversus haereses* 3,16,4 (SC 34,284; PG 7,923): «Et Simeon autem ille, qui responsum acceperat a Spiritu Sancto, non visurum eum mortem nisi prius videret Christum Iesum, hunc manibus accipiens *Virginis primogenitum*, benedixit Deum...»

En cambio, unos capítulos después encontramos este pasaje, que nos introduce en el pensamiento de San Ireneo:

> Porque, como por la desobediencia de un hombre, formado primeramente (πρώτως) de la tierra virgen, muchos fueron hechos pecadores y perdieron la vida, así convenía que también, por la obediencia de un hombre, nacido primeramente (πρώτως) de la Virgen, muchos fueran justificados y obtuvieran la salvación [38].

Monseñor Jouassard ha hecho ver cómo en el *qui primus de Virgine natus* de la versión latina está equivalentemente el *primogenitus Virginis*, a través del original τοῦ πρώτως ἐκ παρθένου γεγενημένου, conservado por Teodoreto [39].

En este pasaje, el primogénito de la Virgen se contrapone a otro,

> *qui primus de terra rudi plasmatus est* [40].

---

[37] Mons. Jouassard, en su estudio de 1932, insistió en el pronombre *hunc* añadido a la expresión *Virginis primogenitum*. El pronombre indica que se refiere al mismo primogénito de que ya se habló antes (3,16,3), es decir, al que, con San Pablo, ha llamado *primogenitus mortuorum* y *primogenitus in omni conditione*. La idea de los tres momentos en que debe llamarse al Verbo «primogénito» es ciertamente de San Ireneo, como veremos pronto; pero en este pasaje no creemos esté expresada. El pronombre *hunc* designa aquí sólo la unicidad personal de Cristo, que es el pensamiento fundamental de todo el capítulo 16: «et quoniam Ioannes *unum et eumdem* novit Verbum Dei et *hunc* esse Unigenitum, et *hunc* incarnatum esse pro salute nostra, Iesum Christum Dominum nostrum [...] Sed et Matthaeus *unum et eumdem* Christum Iesum cognoscens [...]; manifeste significans [...] ex Virgine natum Filium Dei et *hunc ipsum* esse Salvatorem Christum [...]. Manifeste significans [...] *unum* [...] Iesum Christum Dominum nostrum [...] *hunc* destinatum [...]. *Unum et eumdem* sciens Filium Dei [...]. Eum, qui sit Filius Dei Altissimi, *hunc eumdem* et David filium confitens [...]. Et Simeon [...] *hunc* manibus accipiens Virginis primogenitum [...], infantem quem in manibus portabat Iesum, natum ex Maria, *ipsum* confitens esse Filium Dei [...] *Non ergo alterum* Filium hominis novit Evangelium nisi *hunc* qui ex Maria [...]; sed neque Christum evolantem [...] a Iesu, sed *hunc* [...] Iesum Christum novit Dei Filium, et *eumdem hunc* passum...» (n.2-5).

[38] *Adversus haereses* 3,18,7: SC 34,328; PG 7,938.

[39] *Le premier-né de la Vierge chez saint Irénée:* RevScRel 12 (1932) 515-516.

[40] Véase este otro texto en que aparece idéntica contraposición personal en *Adversus haereses* 5,19,1 (SC 153,250; PG 7,1176): «Adhuc enim *protoplasti* peccatum per correptionem *primogeniti* emendationem accipiens».

La contraposición entre las personas de Cristo y de Adán (prescindimos ahora de la contraposición entre sus respectivas acciones y entre los efectos que ellas produjeron) se concreta no sólo al origen (ἐκ παρθένου—ἐκ γῆς ἀνεργάστου) y al modo de procedencia (γεγενημένου—πεπλασμένου), sino muy singularmente a un carácter, común a ambos, que se designa con el adverbio πρώτως. Este adverbio coloca a Cristo, como a Adán, a la cabeza de una serie: Adán, *primero* en la serie de todos los hombres que de él proceden; Cristo, *primero* en la serie de hombres que de El nacen sobrenaturalmente, de los regenerados por El a nueva vida. En este sentido es Cristo *primogenitus Virginis*, como es Adán *protoplastus*.

Existe todavía un tercer pasaje en el que vuelve a recurrir la expresión *primogenitus Virginis* en una significación semejante a la que acabamos de ver. Se lee en la *Epideixis*, y dice así:

> A laquelle le Verbe de Dieu s'est sumis pour nous, [à savoir] se faire chair, afin de montrer la résurrection de la chair et d'avoir la primauté sur tous: dans le ciel, en tant que *premier-né de la pensée du Père*, Verbe parfait, dirigeant toutes choses en personne et légiferant; sur la terre, en tant qu'il était *premier-né de la Vierge*, juste, homme saint, pieux, bon, agréable à Dieu, parfait en tout; délivrant des enfers tous ceux qui marchent à sa suite, en tant que *premier-né des morts* en personne et guide de la vie de Dieu [41].

Aquí, igual que en los pasajes paralelos (en los que, sin embargo, no aparece la expresión *primogenitus Virginis* [42], presenta San Ireneo a Jesucristo, nacido de María, como el primero en la nueva serie de los hombres nacidos de Dios, como su Jefe y su Cabeza; del mismo modo que es primogénito al nacer eternamente del Padre, y primogénito de los muertos al salir resucitado del sepulcro encabezando la serie de los que resucitarán con El.

---

[41] *Epideixis* 39: SC 62,94. Modificamos la puntuación apoyándonos en este pasaje paralelo de *Adversus haereses* 4,20,2 (SC 100,630; PG 7,1033): «Accipiens omnium potestatem *quando Verbum caro factum est;* ut quemadmodum *in caelis principatum habuit <quoniam> Verbum Dei*, sic et *in terra haberet principatum*, quoniam homo iustus, qui peccatum non fecit nec inventus est dolus in ore eius; *principatum autem habeat eorum quae sunt sub terra*, Ipse *primogenitus mortuorum* factus».

[42] Además de *Adversus haereses* 4,20,2, citado en la nota anterior, puede verse ib., 3,16,6 (SC 34,292; PG 7,925s): «Invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans: uti, sicut in supercaelestibus et spiritalibus et in invisibilibus *princeps* est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus *principatum* habeat, in semetipsum *primatum* assumens, et apponens semetipsum caput Ecclesiae universa attrahat ad semetipsum apto in tempore».

No cabe duda que San Ireneo ha visto el principio de la nueva serie de hombres en Cristo nacido de la Virgen; y que por eso le llama *primogenitus Virginis, primus de Virgine natus*. Ello nos sitúa en la perspectiva de la regeneración sobrenatural. Pero esto no basta para que podamos afirmar que, según San Ireneo, María es Madre también de todos los que pertenecen a esa serie de regenerados que encabeza su «primogénito». Porque pudiera entenderse que María ha contribuido al origen de toda la serie engendrando a su Jefe y Cabeza Cristo, pero sin tener ninguna ulterior relación maternal con los miembros mismos de la serie en cuanto tales. Piénsese en que María es madre de Jesús en una línea de generación natural (aunque tenga muchos aspectos sobrenaturales), mientras que Jesús es «primogénito» en la línea de la regeneración sobrenatural.

Debe, pues, preguntarse todavía: ¿qué relación establece San Ireneo entre los hombres que forman esa serie encabezada por Cristo «primogénito» y la Virgen, de la que Cristo nació?

El P. Unger ha caracterizado así el pensamiento de San Ireneo en el primer texto citado (3,18,7):

> Christum fuisse principium vitae iustificationis, *et qua talem* natum fuisse primum e Virgine Maria, *quia alii post eum etiam e Virgine Maria nasci deberent* [43].

Por eso piensa que urge San Ireneo la semejanza entre Cristo nacido *ex Virgine* y Adán formado *de terra rudi*. Sinceramente, no vemos en el texto base suficiente para semejante comentario. Cierto que inmediatamente después escribe San Ireneo:

> hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem [44].

Pero esa *hominis antiqua plasmatio* no significa aquí otra cosa sino la primera formación de Adán, no precisamente la humanidad entera [45]. La frase original nos la ha conservado

---

[43] A.c., 103. El subrayado es nuestro.

[44] *Adversus haereses* 3,18,7: SC 34,328; PG 7,938.

[45] También W. Sebastian (a.c., 71) piensa que la *antiqua plasmatio* significa «la recapitulación o incorporación de toda la humanidad en Cristo».

Teodoreto en otro lugar en el que la versión latina dice igualmente *antiquam plasmationem Adae* para traducir τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδάμ [46]. Es lo mismo que afirma poco después:

> *Antiquam plasmationem in se recapitulatus est*, quia [...] quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra [...] habuit substantiam et formatus est manu Dei [...], ita *recapitulans in se Adam* ipse Verbum exsistens, ex Maria [...] recte accipiebat *generationem Adae recapitulationis* (la generación que recapitulaba la formación de Adán) [47].

Y de nuevo:

> Ipsum Verbum, *recapitulationem Adae in semetipsum faciens* (τὸν ἀνακεφαλαιούμενον εἰς αὐτὸν τὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεπλασμένον ἄνθρωπον) [...] ut *non alia plasmatio* fieret [...], *sed eadem ipsa recapitularetur* (αὐτὸς ἐκεῖνος, es decir, Adán) [48].

Cristo recapitula en sí *principalem Patris plasmationem* [49], *principalem hominem illum* [50], *suum plasma* [51]; el mismo del que escribe:

> recapitulans enim universum *hominem* in se ab initio usque in finem (es decir, a todo Adán, con todas sus circunstancias, hasta con el día de su muerte) [52].

No basta que en estos textos se hable de recapitulación. Este término tiene en San Ireneo significaciones muy diversas. Así, en los textos citados, «recapitular a Adán» es simplemente repetir, rectificándolo, el primer origen de la humanidad en Adán. En virtud de esta recapitulación, que es una parte de la recapitulación universal de todas las cosas en Cristo [53], el Verbo asume una naturaleza humana exactamente igual que la de Adán, formada por Dios de una «tierra» virgen; corrige con su propia obediencia la desobediencia de aquél[54], y hasta muere el día sexto de la semana, porque Adán murió también ese día[55].

---

[46] *Adversus haereses* 5,1,2: SC 153,24; PG 7,1122.

[47] Ib., 3,21,10: SC 34,370; PG 7,954s.

[48] Ib.: SC 34,372; PG 7,955.

[49] Ib., 5,14,2: SC 153,188; PG 7,1162. Cf. ib., 5,14,1 (SC 153,186; PG 7,1161): «Nec in semetipsum recapitulatus esset haec Dominus, nisi et ipse caro et sanguis *secundum principalem plasmationem* factus fuisset».

[50] Ib., 5,21,1: SC 153,264; PG 7,1179. Cf. *Epideixis* 32-33.

[51] Ib., 4,6,2 (SC 100,440; PG 7,987), en un texto que parece ser de San Justino. *Suum plasma* es la obra modelada por El al principio. Véase también 3,22,1.

[52] Ib., 5,23,2: SC 153,290-292; PG 7,1185.

[53] Ib., 3,16,6 (SC 34,292; PG 7,925): «Et *omnia in semetipsum recapitulans*; in 'omnibus' autem est et homo, plasmatio Dei; *et hominem ergo in semetipsum recapitulatus est*». Ib., 3,21,9 (SC 34,370; PG 7,954): «Qui *recapitulatur omnia in se, et antiquam plasmationem in se recapitulatus est*».

Sin embargo, esto no es todo. Pueden señalarse otros textos de San Ireneo que dicen realmente algo más. Tal vez sea éste el principal para nuestro tema:

> Ipse est qui *omnes gentes exinde ad Adam dispersas et universas linguas et generationem hominum* cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est[56].

Estas palabras parecen afirmar con claridad que Cristo, al recapitular en sí a Adán *(cum ipso Adam)*[57], recapituló también todas las generaciones humanas procedentes de Adán[58]; es decir, las resumió en sí, por el mero hecho de recapitular en sí mismo a Adán, fuente de todas ellas.

El texto es muy interesante, porque a continuación aduce como explicación la relación tipológica existente entre Adán y Cristo, según San Pablo. Adán es figura de Cristo. Es decir, Adán está pensado por Dios para reproducir en sí los rasgos que Cristo había de llevar a plenitud y perfección. En Adán estaban virtualmente todas las generaciones humanas, porque en Cristo habían de resumirse también todos los hombres, que por El llegarán finalmente a la salvación.

Si esta interpretación del pasaje es exacta, San Ireneo veía en Cristo, ya desde el momento de su concepción en el seno de María, a todos los hombres que por El obtendrán la regeneración. Los veía ya salvados todos de una vez, como parece indicar este otro pasaje de unos capítulos antes:

> Quando incarnatus est et homo factus, *longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans;* ut, quod perdideramus in Adam (id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei), hoc in Christo Iesu reciperemus[59].

Traernos *in compendio* la salvación ya en el momento de su concepción (por lo tanto, en el seno de María) es, según el lenguaje de San Ireneo[60], salvarnos de hecho a todos en conjunto, haciendo en un instante y de una vez por su parte lo que normalmente habrá de hacerse durante siglos a lo largo de las generaciones.

Se refiere sin duda aquí San Ireneo a su conocida doctrina de la redención humana operada ya en la misma persona de Cristo. En la propia persona del Redentor recobramos la semejanza con Dios, dada a la humanidad en la formación de Adán y perdida después por el pecado[61]; en El, Hijo de Dios e Hijo del hombre, vuelve a gozar la humanidad la gracia de la filiación divina[62], en El, en quien la corruptibilidad y la mortalidad de la naturaleza caída quedan absorbidas por la incorruptibilidad y la inmortalidad del Verbo, obtiene la humanidad esas dos condiciones necesarias de la adopción divina y de la salvación[63].

Esta concepción de la redención operada «compendiosamente» en la misma encarnación al contacto de la humanidad con la divinidad en Cristo[64], tiene como resultado inmediato no sólo el que Jesús es Jefe y Cabeza de toda la humanidad redimida, ya en el seno de María (y de ese modo es verdaderamente *primogenitus Virginis)*, sino que ese mismo seno la regenera a la nueva vida de Dios. La humanidad que ella da maternalmente al Verbo es, desde el primer momento de su existencia en el seno virginal, lo mismo que la humanidad del Verbo, también la humanidad salvada, regenerada, santificada en El y por El. El término de la actividad maternal de María es realmente el Cristo total: la Cabeza unida con los miembros, el primogénito junto con los hermanos que reciben en El la filiación de Dios.

---

[54] Ib., 5,19,1 (SC 153,248; PG 7,1175): «Recapitulationem eius, quae in ligno fuit, inobaudientiae per eam, quae in ligno est, obaudientiam facientem».

[55] Ib., 5,23,2 (SC 153,290-292; PG 7,1185): «Recapitulatus enim universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius. Manifestum est itaque, quoniam in illa die mortem sustinuit Dominus, obaudiens Patri, in qua mortuus est Adam, inobaudiens Deo. In qua autem mortuus est, in ipsa et manducavit [...] Hunc itaque diem recapitulans in semetipsum Dominus, venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies». Cf. ORBE, *La antropología de San Ireneo* p.461.

[56] Ib., 3,22,3: SC 34,378; PG 7,958. Cf. SEBASTIAN, a.c., 68.

[57] Sagnard ha traducido: *y compris Adam lui-même.* Nos parece más probable la traducción: *en Adán*, al recapitular a Adán.

[58] Se refiere aquí expresamente San Ireneo a la genealogía de Lc 3,23ss. Existe en *Epideixis* 37 (SC 62,91) un texto semejante, en el que se alude a la genealogía de Mt 1,2ss, y por eso no se menciona a Adán: «Le Fils de Dieu se fit fils de David et fils de Abraham, car, quand il les mena à leur accomplissement et les recapitula en lui-même afin de nous procurer la vie, le Verbe de Dieu se fit chair».

[59] *Adversus haereses* 3,18,1: SC 34,310-312; PG 7,932. Sobre el amplio y sugestivo tema de la semejanza de Dios, véase ORBE, *La antropología de San Ireneo* p.118-148.

[60] Cf. ib., 3,11,5; 3,16,7. Sobre la expresión misma y su significado en San Ireneo, cf. HOUSSIAU, *La Christologie de saint Irénée* p.226.

[61] Ib., 5,16,2: SC 153,216; PG 7,1167.

[62] Ib., 3,18,7 (SC 44,326; PG 7,937): «Qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus, nisi per Filium eam, quae est ad Ipsum, recepissemus ab Eo communionem, nisi Verbum Eius communicasset nobis, caro factum?»

[63] Ib., 3,19,1 (SC 34,232; PG 7,939s): «Non enim poteramus aliter percipere incorruptelam et immortalitatem, nisi aduniti fuissemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela et quod erat mortale ab immortalitate, ut filiorum adoptionem reciperemus?»

[64] Cf. P. GAECHTER, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenaeus:* ZtkTh 58 (1934) 503-532.

Creeríamos que éstas no son meras deducciones hechas lógicamente por nosotros de unas premisas puestas por San Ireneo. Es él mismo quien, después de haberlas insinuado repetidas veces, ha sacado la consecuencia en el famoso paréntesis de *Adversus haereses* 4,33,11. Al fin podemos afirmar con garantía suficiente que dicho paréntesis incluye la idea de una particular actividad de María en orden a nuestra salvación. Esa actividad no se reduce a habernos dado maternalmente al Salvador, sino que toca con su misma acción maternal a toda la humanidad redimida y regenerada en su seno virginal. Engendrados espiritualmente en él por la misma acción física con que María engendraba virginalmente al «primogénito», de él también nacimos a la nueva vida que en esa misma concepción del Redentor despunta como aurora en la tierra[65].

San Ireneo no ha calificado a María con el término que esa actividad maternal realmente exige: Madre espiritual de los hombres. Pero esa omisión del término, cuando se encuentra plenamente la realidad, no debe extrañarnos demasiado. Ya vimos que el obispo de Lyón, que tanto ha insistido en la verdadera maternidad de María con respecto a Cristo, no la ha llamado, sin embargo, nunca «Madre de Jesús».

En cambio, la doctrina de San Ireneo no sólo subraya el hecho de la maternidad espiritual de María, sino que señala su fundamento más profundo y el primer momento en que se verifica. El fundamento es la unión mística de todos los redimidos con el Redentor desde el primer instante de su existencia como redentor; el primer momento en que se verifica la maternidad espiritual es el momento en que María concibe virginalmente al Verbo dándole una humanidad concreta. De este modo, la maternidad divina de María adquiere plenamente la perspectiva soteriológica que tenía en la historia de la salvación según el plan salvífico de Dios.

---

[65] Nos parece muy acertada la apreciación de Mons. Jouassard *(Maternité spirituelle: Première Tradition*: EtMar 16 [1959] 57).

CAPÍTULO XIII

LA SANTIDAD DE LA VIRGEN MARIA

El tema de la santidad de María en la literatura cristiana del siglo II está sin duda unido al de su maternidad virginal. No puede, sin embargo, separárselo del tema soteriológico de la nueva Eva. Por eso hemos reservado para este lugar el ocuparnos de él.

I. **Intuiciones de San Ireneo**

San Justino había orientado ya la atención hacia la santidad de María al subrayar su fe y docilidad a Dios en contraposición con la incredulidad y la desobediencia de Eva. Ese pensamiento lo desarrolló más San Ireneo en su elaboración del célebre paralelismo.

San Ireneo, en efecto, hace destacar tanto en la figura de María la docilidad, la sumisión a la palabra divina, que parece proponer en ella un verdadero modelo de santidad. Es imposible dar un consentimiento a la voluntad de Dios rodeado de tan extraordinarias cualidades sin una santidad personal del todo excepcional y única.

Además, San Ireneo sitúa en lugar privilegiado a Cristo y a María cuando se trata de reparar la ruina causada por nuestros primeros padres. De Cristo y de María, de la obediencia del uno y de la otra (lo hemos visto antes), arranca la salvación. Cristo es principio de vida para toda la humanidad que le sigue; pero lo es ante todo uniendo a sí esa humanidad en el seno puro y por la acción maternal, libre y santa, de María. Todo ello está indicando una pureza completa en el alma y en el cuerpo de la Madre, semejante a la pureza del Hijo redentor: *purus puram*. Una pureza cuyas perspectivas se abren ciertamente en la línea de la incorruptibilidad divina, antítesis de la corrupción del pecado.

Se ha pretendido ver positivamente afirmada esa pureza singular en estas palabras de San Ireneo:

> Adhuc enim protoplasti peccatum per correptionem primogeniti emendationem accipiens, et serpentis prudentia devicta *in columbae simplicitate*, vinculis autem illis resolutis per quae alligati eramus morti [1].

La inocencia de la paloma aludiría expresamente a María, como la «corrección» del primogénito se refiere a Cristo. Su obediencia en plenitud de fe, sencilla como la paloma, venció a la astucia de la serpiente. Y el resultado de la reparación de Cristo y de la obediencia de María fue nuestra liberación de las cadenas de la muerte [2].

Es verdad que el contexto inmediatamente anterior habla de María, y que el autor del libro *Natividad de María* alude a la inocencia de ésta bajo el símbolo de la paloma [3]. Sin embargo, el texto citado de San Ireneo se inspira claramente en Mt 10,16 y creemos se refiere no a María, sino a Cristo. El pecado del protoplasto (Adán) había sido provocado por la astucia de la serpiente; el primogénito (Cristo) lo corrigió superando aquella astucia con su propia sencillez, como de paloma [4].

En sentido abiertamente contrario a esta santidad excepcional de María se han suscitado diversos problemas al investigar el pensamiento de San Ireneo. Porque esa santidad la afirma sin duda el obispo de Lyón para el momento de la anunciación del ángel, que tiene en su pensamiento perfiles singularmente destacados. Pero ¿hay que extenderla también, según San Ireneo, a toda la vida de María? ¿Llega en concreto hasta el instante de su concepción? Estas preguntas se han formulado más de una vez, sin que las respuestas hayan sido siempre idénticas.

---

[1] *Adversus haereses* 5,19,1: SC 153,250; PG 7,1176.

[2] J. M. BOVER, *S. Irenaeus Lugdunensis, universalis mediationis B. M. V. egregius propugnator:* AnSTarr 1 (1925) 231. El P. Neubert *(Marie dans l'Église anténicéenne* 215s) da por supuesto, sin discutirlo, que San Ireneo habla de la «simplicidad de la paloma» de María. Recientemente, también Perler *(Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V:* FreibZtPhTh 6 [1959] 27): «Ya Ireneo, el teólogo de la recapitulación, aplica la imagen de la paloma a María».

[3] *Natividad de María* 8,1 (DE STRYCKER, p.100; BAC 148 p.150): «María vivía en el templo del Señor *como una paloma* y recibía el alimento de mano de un ángel».

[4] Véase este otro texto de dos capítulos después: «*Elatio* itaque sensus, quae fuit in serpente, dissoluta est per eam, quae fuit in homine, *humilitas*» *(Adversus haereses* 5,21,2: SC 153,270; PG 7,1181). Es Cristo el que recapitula la guerra contra la serpiente, el que pisotea su cabeza, cuyas enemistades se prolongarán todo a lo largo de su vida hasta culminar en la victoria de la cruz (ib., 5,21,23).

La pintura que hace San Ireneo del alma de María en el momento del mensaje angélico exige seguramente una santidad moral que no se improvisa. Su adhesión perfecta a la voluntad divina y su intervención, por la rendida obediencia, en los planes redentores de Dios, nos orientan hacia una absoluta pureza anterior, que normalmente debe suponerse mantenida y acrecentada en lo restante de la vida. Pero hay dos pasajes en San Ireneo que pudieran parecer oponerse a esta concepción.

El primero es el inciso último del famoso paréntesis que más de una vez hemos encontrado ya:

> purus pure puram aperiens vulvam [...],
> *quam Ipse puram fecit*[5].

Aquí San Ireneo habla de una purificación de María. Y precisamente el pensar que esa purificación está excluida en el caso de María ha sido una de las razones con las que Müller ha apoyado su interpretación eclesiológica del pasaje. San Ireneo no habría hablado nunca de una purificación de María por Jesús[6]. Claro que pudiera ser éste precisamente el sitio en que hablase de ella, aunque en otros pasajes no lo haga. Sin embargo, aun prescindiendo de un posible sentido de pureza original del que hablaremos más abajo, no es absolutamente necesario ver en el texto la «purificación de algo que era antes impuro», sino que puede entenderse la frase de una renovada purificación del seno ya puro al contacto con la pureza superior del Verbo.

Mayor atención se ha prestado a otro pasaje en el que San Ireneo parece aludir positivamente a una mancha moral en el alma de María. Se refiere a la escena de las bodas de Caná, y dice así:

> Nihil enim incomptum atque intempestivum apud eum, quomodo nec incongruens est apud Patrem; praecognita sunt enim omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio, sicut congruum et consequens est, apto tempore. Propter hoc, properante Maria ad admirabile vini signum et ante tempus volente participare compendii poculo, Dominus, repellens eius intempestivam festinationem, dicit: *Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea;* exspectans eam horam, quae est a Patre praecognita[7].

La interpretación de este pasaje tiene una larga historia. Grabe, en su edición del *Adversus haereses* (1702), ya vio en las palabras de San Ireneo el reconocimiento de un pecado venial, al menos en su fuente[8].

Le respondió dom Massuet al publicar su propia edición en 1710. Lo único que se deduce del texto, escribe el docto benedictino, es que la Virgen, desconociendo la hora prefijada por el Padre para que Cristo empezase a hacer milagros públicamente, quiso obtener de su Hijo un milagro antes de esa hora. Ella sabía que el momento de los milagros había de llegar; y viéndole ya en el ejercicio de su misión apostólica en medio de sus discípulos, pensó que la falta de vino en el banquete nupcial era una ocasión oportuna para verificar el primero. A eso llama San Ireneo *intempestivam festinationem*. Nada de precipitación imprudente, nada de vanidad maternal, nada de imperfección moral; pura ignorancia de los decretos divinos sobre la hora y el momento[9].

A pesar de esta explicación del insigne maurino, la exégesis peyorativa siguió su curso[10]. No faltan en nuestros días autores que la mantienen[11].

El problema se ha vuelto a tratar con ocasión de la edición de Sagnard. Este comentó así:

> No hay aquí ninguna imperfección en María (si la hubiera, Cristo se hubiera hecho su cómplice al realizar el milagro),

---

[5] *Adversus haereses* 4,33,11: SC 100,830; PG 7,1080.

[6] *Ecclesia-Maria* p.72.

[7] *Adversus haereses* 3,16,7: SC 34,292-294; PG 7,926.

[8] «Imperfectionem humanae naturae, peccatorum venialium matrem, in B. Virgine Maria agnovit Irenaeus, alioquin eam pro merito laudans».

[9] *Dissertationes praeviae in Irenaei libros*, diss.3 a.6 n.69 (PG 7,319). Esta interpretación la han seguido muchos autores. Véase, por ejemplo, E. Neubert, o.c., p.216 nt.3; F. Vernet, *Irénée:* DTC 7,2485; D. Bertetto, *Maria nel domma cattolico* p.168s; M. F. Moholy, *Saint Irenaeus, The Father of Mariology:* Studia Mariana 7,177 nt.281.

[10] Véase la nota de Harvey, 2,88.

[11] Cf. G. Roschini, *Mariologia* I, 2.ª ed., p.85 nt.1; I. Ortiz de Urbina, *Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia Orientale:* OrChrPer 6 (1940) 49 (cf. Straeter, *Katholische Marienkunde* I p.94); M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale* p.63 (según parece). Mons. Jouassard *(La théologie mariale de saint Irénée* p.276 nt.12; *The Fathers of the Church and the Immaculate Conception* p.53 nt.7) se muestra más dudoso.

sino solamente la revelación del poder que su Hijo le dio en la plenitud de gracia, que la hace tan completamente conforme a El[12].

La *intempestiva festinatio* no tiene el sentido peyorativo que nos sentiríamos tentados a darle. María se mueve aquí en un plano de misterio. Para comprender ese *properante ad admirabile vini signum* («devancer le signe merveilleux du vin», traduce Sagnard) y ese *ante tempus volente participare compendii poculo* («elle désire avant le temps participer à la coupe de l'abrégé»), hay que recordar el pasaje en que San Ireneo acaba de hablar del milagro de Caná[13].

Allí dice que el Verbo ha hecho *compendialiter* a partir del agua lo que la naturaleza lentamente en la viña. Pero eso era sólo un signo de otro «compendio», es decir, del cambio del vino en la copa de su sangre. Jesús responde a María en ese plano de «misterio» en el que ella se ha puesto: mi hora no ha llegado aún. Mi hora, es decir, la hora de la pasión. María y Jesús se han comprendido. Ella habla de la copa; El, de la pasión. La transformación del vino en sangre está vinculada a la pasión. Al desear vivamente esa «copa», María entra del todo en los sentimientos más hondos de Jesús (Lc 12,49-50): lo que ella quiere, junto con El, es la salvación del mundo, que se realizará por la efusión de la sangre de Jesús, comunicada en la «copa del compendio» para que la beban los invitados a las bodas divinas. Jesús escucha la súplica de su Madre efectuando el «signo» (cambia el agua en vino), pero difiere la «realidad» (cambiar el vino en su sangre) hasta que llegue la hora de su pasión[14].

Esta es la exégesis hecha por Sagnard de nuestro pasaje. Hay que convenir en que su simple exposición produce perplejidad y deja en el ánimo una vaga impresión de desconfianza, a pesar de los valiosos elementos que en ella se manejan. Por eso no extraña la crítica que le hizo inmediatamente

---

[12] Nota a *Adversus haereses* 3,16,7: SC 34,297.

[13] *Adversus haereses* 3,11,5 (SC 34,188; PG 7,883): «Bonum enim et illud quod per conditionem a Deo in vinea factum est et primo bibitum est vinum; nemo enim illud vituperavit ex his qui biberunt, sed et Dominus accepit de eo. Melius autem quod per Verbum *compendialiter et simpliciter* ex aqua ad usum eorum, qui ad nuptias vocati erant, factum est vinum».

[14] SAGNARD, en SC 34,425s. Véase también ib., 33.

Nautin[15]. Aunque no debe desconocerse el tono misterioso del pasaje, evidentemente San Ireneo ve en la súplica de María algo que no es perfecto; una imperfección, por lo tanto. Al modo divino, lleno de oportunidad *(nihil intempestivum*[16]*)*, de orden *(nihil incomptum*[17]*)*, de sentido *(nihil incongruens*[18]*)*, y que realiza cada cosa a su tiempo *(apto tempore)*, contrapone San Ireneo el proceder de María, que se apresura *(properante*[19]*)* y quiere adelantar *(ante tempus)* el milagro con una prisa inoportuna *(intempestivam festinationem)*, rechazada *(repellens*[20]*)* por el Señor. Es innegable que San Ireneo ve algo no perfecto en la actuación de María.

El punto está en saber si esa manera de actuar es realmente para el obispo de Lyón una imperfección moral. Nautin lo niega, y en esto coincide con Sagnard y con Massuet. San Ireneo usaría un lenguaje bivalente: el admirable *milagro* del vino en Caná es *signo* de un misterio más profundo: la copa que contiene el vino, hecho compendiosa y directamente del agua, significa el cáliz de la pasión y el vino de la Eucaristía. Jesús piensa en esa *hora suya*, que llegará, pero aún no ha llegado. María, a quien se escapa todo ese sentido misterioso, pide sólo el milagro. Mas, al pedirlo, parece quiere adelantar la realización del misterio. No estamos, pues, en un plano moral, sino en el plano del conocimiento de los secretos designios de Dios. Tal es la interpretación de Nautin, que parece realmente muy aceptable.

La diferencia fundamental entre esta última exégesis del pasaje de San Ireneo y la anterior de Sagnard no está, como hemos visto, en descartar cualquier imperfección moral en la *intempestiva festinatio* de María y, consiguientemente, cualquier sentido de reprensión en la repulsa *(repellens)* de su Hijo. Está, más bien, en los límites del conocimiento que se supone en María cuando hace su súplica. Para Sagnard, el pensamiento de San Ireneo es que la Virgen conocía no sólo el poder taumatúrgico de Jesús, capaz de transformar el agua en vino, sino también el carácter simbólico de ese cambio, que trasladaba la escena a la pasión y a la institución de la Eucaristía. Supuesto ese conocimiento, lo que María deseaba vivamente era en realidad la misma Eucaristía y, con ella, la salvación del mundo. Esta exégesis de San Ireneo, que no es totalmente nueva [21], no es tampoco imposible. Sin embargo, nos parece más acertada la de Nautin. La petición de María, que mira al milagro presente, la traspone Jesús al carácter de signo que ese milagro va a tener y al tiempo en que ese signo va a ser realidad.

---

[15] *L'Adversus haereses de Irénée, livre III:* RechThAncMéd 20 (1953) 189-191.

[16] Cf. *Adversus haereses* 4,33,1 (SC 100,802; PG 7,1072): «Iudicat autem etiam Iudaeos [...] *intempestive* extra legem servire simulantes nihil indigenti Deo».

[17] Cf. ib., 4,4,2 (SC 100,420; PG 7,982): «Omnia enim mensura et ordine Deus facit, et nihil non mensum apud eum, quoniam nec *incompositum*». La versión armenia (RevOrChr 29 [1933-1934] 337): «rien d'inconvenant et de déplacé»; o, en la traducción latina de Mercier (SC 100,420), «neque incompositum aliquid et indispositum».

[18] Cf. ib., 3,7,2 (SC 34,144; PG 7,865s): «Erunt non tantum *incongruentia*, sed et blasphemat legens [...] Sicut ergo in talibus oportet per lectionem hyperbaton ostendi, et consequentem Apostoli servari sensum...»

[19] En *Adversus haereses* 1,21,2 (PG 7,659) Lc 12,50 se traduce: «aliud baptisma habeo baptizari, et valde *propero* ad illud».

[20] Cf. ib., 5,21,2 (SC 153,972; PG 7,1181): «Tertio itaque vincens eum [el Señor], in reliquum *repulit* a semetipso quasi legitime victum».

De todos modos, lo indudable es que, para San Ireneo, Jesús conoce algo que no conoce su Madre: cuál es el momento de la pasión (y de la institución de la Eucaristía), que Jesús llama *su hora*, la hora eternamente fijada por el Padre. Por ignorar esa hora, María pide algo que, o ya en sí mismo (así Sagnard), o al menos en su misterioso simbolismo (así Nautin), no es todavía tiempo de que se realice. Por eso lo rechaza Jesús, que, sin embargo, obra el milagro pedido por su Madre. Nada, pues, de imperfección moral, sino sólo ignorancia de los designios divinos, todavía no revelados.

Por lo dicho se ve que no hay razón alguna para suponer en San Ireneo la idea de una santidad excepcional de María restringida sólo al momento de la anunciación angélica, aunque él hable expresamente de esa escena.

---

[21] Que la Virgen en sus palabras deseaba el vino de la Eucaristía, se ha dado por algunos, ya desde antiguo, como el sentido del texto de San Ireneo. Véase VELÁZQUEZ, *In epistolam B. Pauli apostoli ad Philippenses commentaria et annotationes* c.2 v.15 ann.4 n.3 (Segoviae 1630) 2,188; SYLVEIRA, *Commentariorum in textum evangelicum* t.2 l.2 n.42 y 66. Modernamente lo ha afirmado también KNOX, *De necessitudine Deiparam inter et Eucharistiam* (Romae 1949) p.77s; UNGER, *S. Irenaei Lugdunensis episcopi doctrina de Maria V. Matre Socia Iesu Christi Filii sui ad opus recapitulationis*: Maria et Ecclesia 4,93. Cf. A. RIVERA, *Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patrística*: EstMar 13 (1953) 62s; quien, sin embargo, ante las oscuridades del texto, opta por una deficiente conservación de éste.

Problema distinto es el de la pureza original de María. También aquí las interpretaciones que se han dado de San Ireneo presentan diferencias radicales.

Varios temas de San Ireneo pueden citarse en relación con este problema. El primero lo tenemos en el paralelismo María-virgen y tierra-virgen de que fue formado Adán.

Este tema no creyó Jugie ofreciese suficiente relieve para ver en él una alusión cierta a la santidad original de María [22].

Sagnard, en cambio, escribió:

> *El primer Adán* fue creado de la *tierra virgen* por la omnipotencia de Dios; *el segundo Adán* se formó también de la tierra *virgen* que es María [...] El primer Adán ha sido creado *de nuevo*, de elementos puros, salidos de Dios, no contaminados por el hombre; el segundo Adán ha sido creado *de nuevo*, de elementos *intactos*, puros de toda contaminación humana [...] Dos puntos de vista estrechamente unidos: 1.º Una *verdadera* carne en Cristo, la nuestra; 2.º pero una carne hecha de una materia *absolutamente pura* (como en la primera creación). La conclusión se impone: *plenitud* de gracia y *exclusión constante* de toda mancha, aun *original*, en la virgen María, *tierra virgen* como lo era el paraíso [23].

Por el mismo tiempo e independientemente escribía Moholy:

> Como Adán fue modelado de tierra virgen, así el Hijo de Dios asumió su naturaleza humana de carne virgen. Ahora bien, como la tierra virgen de que hizo Dios a Adán no era objeto de la ira divina, así ese seno virgen del que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana debe estar igualmente libre de la ira de Dios. La tierra experimentó la ira divina sólo como consecuencia del pecado original. Luego, si ha de mantenerse el paralelismo, hay que eximir de igual modo a María de la ira de Dios, hasta el punto de haber sido preservada del pecado original desde el primer momento de su existencia [24].

Moholy se inspira en Kösters, que había escrito medio siglo antes:

> Este pensamiento [el de la absoluta pureza e inocencia de la Madre de Dios] adquiere aún mayor realce en la nueva comparación que introdujo Ireneo en la literatura cristiana. Como

---

[22] *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale* p.65.

[23] Comentario a *Adversus haereses* 3,21,10: SC 34,373-377 nota. Cf. ib., 424s.

[24] A.c., 175.

> el primer Adán fue formado del seno de la tierra todavía pura y virgen, así nació el segundo Adán del seno de la Madre virgen. Por lo tanto, hay que pensar que ella, no menos que la tierra antes del pecado, no cayó bajo la ira de Dios que lleva consigo el pecado original, también para San Ireneo [25].

¿Qué pensar de estas exposiciones? Por lo pronto, es de justicia notar que sus autores no pretenden expresar con ellas el pensamiento mismo de San Ireneo, sino más bien las conclusiones lógicas a que llevan los principios puestos por él [26]. Pero, aun así, creemos se exagera. El intento de San Ireneo en los pasajes aludidos es probar la concepción virginal de Jesús dentro del seno de María. Ese seno tiene que estar *virginalmente intacto*, como estaba aún *intacta* la tierra de que fue modelado Adán. Pero si ésta se llama intacta, no es porque no hubiera sido todavía objeto de la ira de Dios. Esa idea escapa totalmente al pensamiento de San Ireneo. En cambio, él mismo nos explica positivamente el sentido de esa «virginidad» de la tierra:

> de rudi terra et de adhuc virgine,
> *nondum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram* [27].

La tierra estaba todavía virgen, porque ni la mano humana la había trabajado ni la lluvia del cielo había caído sobre ella. La comparación con María no pretende ir más allá de la afirmación concreta de su concepción virginal como Madre de Jesús [28].

---

[25] *Maria, die unbefleckt Empfangene* (Regensburg 1905) p.26.

[26] Sagnard (SC 34,377 nt.) dice expresamente: «Ésta es la conclusión que explicitará la Tradición viva de la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo, siguiendo los mismos principios puestos por San Ireneo sobre la naturaleza de esa tradición». También Moholy (a.c., 178) presenta su comentario como una conclusión y termina: «Podemos con seguridad afirmar categóricamente que, si se hubiera suscitado el problema de la inmaculada concepción de María, [San Ireneo] no hubiera podido negar, ni hubiera negado, la consecuencia de sus propios principios [...] En Ireneo encontramos atestiguadas ideas y desarrollados paralelos que contienen la semilla de la doctrina y preparan el camino al dogma de la Inmaculada Concepción».

[27] *Adversus haereses* 3,21,10: SC 34,370; PG 7,954s.

[28] Lo mismo debe decirse de frases como éstas: «Eva, cuando era todavía virgen e inmaculada, fue causa de pecado para sí misma y para todo el género humano; luego María debió ser inmaculada, de igual modo que virgen, cuando llegó a ser para sí y para todo el mundo causa de salvación» (MOHOLY, a.c., 176). ¿Dónde está afirmado por San Ireneo ese *inmaculada*, ni de María ni de Eva? Con igual orientación cita Kösters (*Maria, die unbefleckt Empfangene* p.23) el pasaje de San Justino (*Dialogus* 100,5).

Unida con las consideraciones precedentes se halla esta otra observación de Jugie:

> Nótese también lo que dice el obispo de Lyón: *que Cristo ha tomado de ella, perteneciente al linaje de Adán, la semejanza de la primera creatura* [29], es decir, de Adán antes del pecado. Para dar a Jesús esta semejanza, ¿no tenía que poseerla la Virgen misma? [30]

Tampoco es ése el pensamiento de San Ireneo. Lo único que él afirma es que Jesús tomó de la Virgen una carne semejante a la carne de Adán. Esa semejanza no está en la condición o estado moral de esa carne, sino en su realidad física: no en la naturaleza *inocente*, sino en la naturaleza *humana*. Por eso queda asegurada en el texto precisamente por el hecho de descender la Virgen de Adán, no por ninguna otra cualidad de orden moral.

Un nuevo tema pudiera hacernos avanzar más. Es el paralelo Eva-María. Comentando los pasajes en que San Ireneo expone ese paralelo, escribe Jugie:

> La idea que se desprende claramente de estos textos es que Jesús y María están unidos indisolublemente en la obra de la redención, que forman grupo aparte, y que son las primicias de la humanidad restaurada [...] Esta misión sublime asignada a María junto a Jesús aleja de ella la corrupción original por su noción misma [31].

Creemos que el pensamiento de Jugie no es que San Ireneo haya visto esa exención, aunque estuviera contenida en la noción misma de la misión que atribuye a María, sino que el obispo de Lyón nos da sólo la afirmación neta de los principios que lógicamente la contienen, sin llegar a deducirla.

Moholy ha aludido a un pasaje interesante, que parece nos acerca a esa deducción. Escribe San Ireneo:

> Nec enim ignorantia per alteram potest dissolvi ignorantiam, quemadmodum neque per labem labes evacuari [...] Neque enim a minori, neque ab aequali fortis vinci potest, sed ab eo qui plus potest [32].

Si María es «abogada» de Eva, si deshace su obra de pecado, es imposible que también ella esté tocada, ni momentáneamente, por el pecado [33]. De nuevo estamos aquí ante las premisas de una argumentación que lógicamente se puede hacer. Pero la cuestión es saber si San Ireneo mismo ha efectuado ese razonamiento, uniendo las premisas y sacando la consecuencia. Esa cuestión debe responderse en sentido negativo, al menos atendiendo a las obras suyas que se nos han conservado.

---

[29] Se refiere a *Epideixis* 33: SC 62,83.

[30] O.c., p.67.

[31] O.c., p.67.

[32] *Adversus haereses* 5,22,1: SC 153,280; PG 7,1183.

Queda, sin embargo, por examinar un pasaje, que hemos encontrado ya a propósito de otros temas y al que nos referimos al principio de este mismo capítulo. Su presentación nos la hace así Jugie, después de negar la existencia de una alusión a la santidad original de María en el símbolo de la tierra virgen:

> Otra cosa son los pasajes en que parece asimilarse María a Jesús en línea de pureza. Esos textos suscitan verdaderamente la idea del dogma y harían sospechar *una creencia explícita* en los que los escribieron. He aquí, por ejemplo, lo que dice San Ireneo: *El que es puro sale puramente del seno puro, que El mismo ha hecho puro*. Esas palabras insinúan bastante claramente que, en línea de pureza, la Madre se parece a su Hijo [34].

Que en estas palabras se subraya la pureza de María por su relación con la pureza de Jesús, es claro. Pero que esa pureza de la Madre se extienda hasta el primer momento de su existencia, resulta muy dudoso. Todo depende en última instancia del sentido del inciso final:

> *quam Ipse puram fecit.*

El sentido de ese inciso es ambiguo en la versión latina. *Puram fecit* puede traducirse: que El formó pura, que El hizo pura desde el principio [35]; o de este otro modo: que El purificó, que El volvió pura (porque no lo era) [36]; o, finalmente: que El purificó, aunque ya era pura, haciéndola más pura.

Ciertamente no vemos ni en el texto mismo, ni en su contexto, ni siquiera en lo restante de la doctrina de San Ireneo, nada que obligue a adoptar ninguna de estas interpretaciones con preferencia a las otras. Nos inclinamos más bien a entender las palabras de San Ireneo de una santificación del seno de María causada por la presencia y el contacto de la pureza de Dios en él. Santificación que no supone necesariamente un estado anterior de impureza o pecado, sino que alude solamente a una positiva acción santificadora, que del mismo modo pudiera verificarse sobre un precedente estado de santidad; sería una santificación mayor.

Concluyamos, pues, que, en las palabras de San Ireneo, sobre todo en su paralelo Eva-María y en el lugar preeminente que concede a ésta en la obra de la redención, encontramos premisas ciertas para deducir con seguridad la doctrina de la inmaculada concepción de María; deducción que él mismo no parece haber hecho, ni explícita ni implícitamente, entre otras razones por no haberse puesto el problema.

2. La santa Virgen

Bajo el influjo de la profecía de Isaías sobre la virgen-madre, que ya el Evangelio había visto cumplida en María y que tanto se citó desde el principio en la literatura patrística, como vimos, se fue poco a poco designando a María como «la Virgen María», y aun simplemente «la Virgen»; título que había de caracterizarla definitivamente.

La evolución se fue haciendo paso a paso ya durante el siglo II. En muchos textos, «la Virgen» equivale solamente a la virgen profetizada como madre del Mesías. Pero al lado de esos textos hay otros de los que puede dudarse si no contienen ya una determinación más personal de María. Así, por ejemplo, cuando escribe San Justino:

---

[33] MOHOLY, a.c., 176.

[34] O.c., p.65.

[35] Así tradujo Hayd *(Bibliothek der Kirchenväter, Irenaeus* 2,195). Así también Rivera (a.c., 91): «Se insinúa la santidad y pureza en que María *fue hecha* o formada por Dios». Para él esa expresión, unida a la restante doctrina de San Ireneo, *se acerca a una afirmación implícita* de la inmaculada concepción. Moholy (a.c., 177s), para quien el texto significa ciertamente *la absoluta pureza de María*, y, por lo tanto, San Ireneo ve a María sin pecado y sin mancha en un sentido perfecto y único, encuentra aquí el dogma sólo en germen. En cambio, Unger (a.c., 114s) escribe: «Quodsi Filius Dei *purus puram aperuit vulvam, quam Ipse puram fecit*, Ipse vulvam hanc sanctam et immaculatam facit, ut sine macula ante apertionem semper fuerit; non quod ante *purificationem* maculata fuisset, sed quod numquam maculata fuit, eo quod simpliciter pura facta est a Filio Dei puro, qui per eam egressurus est [...] Forsitan, quia *aperire vulvam* agit de partu, *puram facere* refertur ad conceptionem, ita ut Irenaeus dicere quoque vult, Filium Dei puram servasse vulvam Virginis eamque puriorem fecisse in ipsa sua conceptione, quam iam antea, ab initio, *puram fecisset*». Pero toda esta exégesis se propone sólo como posible, no como la única verdadera interpretación del texto. Y con razón.

[36] *Así* entiende el texto Mueller (o.c., p.72), para quien la otra manera de traducirlo equivale a suponer en San Ireneo una doctrina bastante clara de la Inmaculada Concepción.

> Dices que Cristo es Dios preexistente y afirmas que, hecho carne por voluntad de Dios, nació hombre de *la Virgen* [37].

O también:

> El que dispuso naciera hombre de *la Virgen* [38].

O finalmente:

> La virtud de Dios, viniendo sobre *la Virgen*, la cubrió con su sombra [39].

Otros textos son menos dudosos:

> Es claro que El confesaba por padres suyos a los que esperaron en Dios y fueron salvados por El; aquellos que eran también padres de *la Virgen*, de la cual nació El hecho hombre [40].
>
> Ya he mostrado antes que éste era Unigénito del Padre de todas las cosas, nacido verdaderamente de El, Logos y Dynamis, y hecho después hombre de *la Virgen* [41].

Al fin, para San Justino, María es ἡ παρθένος [42].

Textos semejantes hallamos en San Ireneo:

> Et iterum de angelo referens, ait: In ipso autem tempore missus est angelus Gabriel a Deo; qui et dixit *Virgini*: Noli timere, Maria [43].
>
> Hunc manibus accipiens *Virginis* primogenitum... [44]
>
> Se equivocan, pues, los que dicen que no recibió nada de *la Virgen* (τῆς παρθένου) [45].

Se ha afirmado que en Arístides tenemos el primer testimonio histórico de la expresión ἁγία παρθένος aplicada a María [46]. Leemos, en efecto, en el texto griego de su *Apología*:

> καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως σάρκα ἀνέλαβε [47].

---

[37] *Dialogus* 87,2: Archambault, 2,68; BAC 116 p.458.

[38] Ib., 127,4: Archambault, 2,254; BAC 116 p.525.

[39] *Apologia* 1,33,4: FlPatr 2,66; BAC 116 p.218.

[40] *Dialogus* 101,1: Archambault, 2,126; BAC 116 p.479.

[41] Ib., 105,1: Archambault, 2,144s; BAC 116 p.486.

[42] Ib., 100,5: Archambault, 2,124; BAC 116 p.478s.

[43] *Adversus haereses* 3,10,2: SC 34,164; PG 7,873.

[44] Ib., 3,16,4: SC 34,284; PG 7,955.

[45] Ib., 3,22,1: SC 34,372; PG 7,952.

[46] Cf. D. Bertetto, *Maria nel domma cattolico* p.149; A. Rivera, *Inmaculada Concepción: la tradición de los PP. Griegos*: EstMar 15 (1955) 91.

[47] *Apologia* 15,1, en Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* p.23; BAC 116 p.129s.

La fórmula ἀσπόρως καὶ ἀφθόρως es claramente una interpolación posterior. ¿Debe afirmarse lo mismo de ἁγίας? Parece que sí. La versión siríaca [48] dice:

> De una virgen *hebrea* tomó y se revistió de carne, y habitó en una hija del hombre el Hijo de Dios.

Y la versión armenia:

> Nació de una virgen *hebrea*, tomó su cuerpo de una virgen [49].

La sustitución de *hebrea* por *santa*, en un tiempo en que este último epíteto era corriente, mientras el primero (muy propio al hablar al emperador) no tenía ya sentido especial alguno, resulta evidente.

Tampoco es genuino el epíteto *santa* en este otro pasaje de la *Epistula Apostolorum*, según la versión que del etiópico ha dado Wajnberg:

> Wir glauben dass er das Fleisch gewordene Wort ist,
> in Maria, *der heiligen Jungfrau*, Leib getragen vom heiligen Geist... [50]

A Melitón de Sardes atribuyeron algunos autores estas palabras, conservadas en siríaco:

> Quis Deum coegit in terram descendere, de *sancta Virgine* carnem sumere...? [51]

---

[48] La versión siríaca es, sin duda, preferible en su conjunto, dada la transmisión del texto griego. Cf. C. Vona, *L'Apologia di Aristide* [Lateranum 16,1-4] (Romae 1950) p.12.

[49] *Apologia* 2,6: Vona, o.c., p.78 y 128; BAC 116 p.151. Cf. E. Hennecke, *Die Apologie des Aristides* (TU 4,3) 9; Vona, o.c., p.15.

[50] *Epistula Apostolorum* 3: TU 43,28; *Neutest. Apokr.* 1,128; PO 9,190. C. Schmidt (en TU 43,296) da el epíteto *heilig* por una añadidura ciertamente posterior. En el c.14, para el que tenemos además la versión copta, sólo un manuscrito armenio lee: «der heiligen Jungfrau» (ib., 50).

[51] Lo editó Mai *(Bibliotheca nova Patrum* 2,539) como *additamentum* a la homilía de Alejandro de Alejandría *De anima et corpore* (cf. PG 18,603). La paternidad de Melitón la defendieron G. Krueger *(Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien?*: en ZtfWissTheol 31 [1888] 436) y C. Bonner *(The homily on the Passion by Melito, Bishop of Sardis* [Studies and Documents 12] 46s). Pero W. Budge *(Coptic Homilies in the Dialect of upper Egypt* p.115-132.257-274) ha publicado un texto copto de la homilía, en el que se incluye el *additamentum* como formando parte de la misma. Cf. P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les floriléges dogmatiques et chez les historiens modernes* (Paris 1953) p.58.

Pero el texto no es de Melitón. Suyo es, en cambio, este pasaje de la *Homilía sobre la Pascua:*

> Este es el cordero mudo;
> éste es el cordero inmolado;
> éste es el que nació de María, τῆς καλῆς ἀμνάδος.
> Este es el que fue cogido del rebaño y llevado al matadero [52].

La imagen de la buena oveja, madre del cordero sin mancilla, apunta seguramente a la inocencia singular de María, cual corresponde a la santidad de su Hijo [53]. Clemente de Alejandría llamará a las vírgenes cristianas:

> hijas de Dios, ovejas puras (αἱ ἀμνάδες αἱ καλαί), que revelan los misterios del Logos [54].

Esa misma idea de la inocencia de María cristalizó por este tiempo en otras fórmulas, como vamos a ver [55].

3. La Virgen pura

En la literatura cristiana del siglo II se encuentra diversas veces la expresión παρθένος ἁγνή. Sin duda la bella expresión se inspira en San Pablo:

> παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ (2 Cor 11,2)

y envuelve la idea de una completa pureza del alma, correspondiente a la entrega definitiva hecha al Señor.

El problema para nosotros se centra en determinar si, en los pasajes aludidos de la antigua literatura cristiana, esa *Virgen pura* es realmente María. Si lo es, la fórmula nos lleva a una imagen de la Madre de Cristo en la que, con la virginidad corporal, se ha unido la pureza del alma en un grado tan excelso, que puede decirse *la Virgen pura* como designación característica de su persona.

Sin embargo, la atribución a María de la fórmula no es unánime, ni mucho menos, en los comentaristas de los textos que la contienen. No son pocos los que han visto ahí designada la Iglesia.

Los pasajes aludidos se leen en la famosa *Inscripción de Abercio* y en los *Oracula Sibyllina*. Vamos a examinarlos, empezando por esta última obra.

En los *Oracula Sibyllina* aparece la fórmula παρθένος ἁγνή en los pasajes siguientes:

> 1) ... Los restos del exquisito banquete
> llenaron hasta el borde doce cestas llenas aún εἰς παρθένον ἁγνήν [56].
> 2) Siete veces pasó ya el plazo de la conversión y la penitencia que concedió a los engañados, por mediación de la παρθένου ἁγνῆς [57].
> 3) Recordando este acuerdo vendrá ahora a la tierra,
> trayendo la imagen imitada εἰς παρθένον ἁγνήν [58].
> 4) Siete días de siglos dio para arrepentimiento y vuelta a los hombres engañados sin rumbo, por medio de la παρθένου ἁγνῆς [59].

¿Se refiere a María esa expresión? ¿Se refiere a ella, al menos en alguno de esos textos? Empecemos por el tercer pasaje, que parece más claro.

Zahn primero y Harnack después [60], entendieron que aquí παρθένος ἁγνή es María. Así también D'Alès [61]. Dölger combatió esa interpretación atribuyendo la expresión a la Iglesia [62].

---

[52] *Homilia de Paschate* 71: SC 123,98.

[53] En los *Testamenta XII Patriarcharum (Test. Ioseph* 19,8 [De Jonge, 1964] 78) de una virgen de Judá nace «el cordero sin mancilla». Sobre ese texto cf. J. Jeremías, *Das Lamm. das der Jungfrau hervorging (Test. Jos. 19,8)*: ZtNtW 57 (1966) 216-219.

[54] *Protrepticus* 12,119,1: GCS Clem Alex 1 [12] 84; PG 8,240. Bonner, en su edición de la homilía de Melitón, señaló otros textos posteriores: «Pro nobis immolatus est agnus immaculatus, quem genuit agna vere immaculata» (Fragm. copto atribuido a San Cirilo); «El Pastor nacido de la oveja virginal» (Proclo, *Oratio* 2,2: PG 65,712).

[55] En la *Ascensio Isaiae* 11,3-6 (Tisserant, 203s) se lee: «Il [José] la garda comme une *vierge sainte*, bien qu'un enfant fut dans son sein». Pero en ese texto parece que el epíteto que se ha traducido por *santa* significa *intacta*. Algo semejante a como el *Evangelio de Felipe* (17 [Leipoldt-Schenke, 41]) llama a la persona mítica de María «la Virgen incontaminada».

[56] *Oracula Sibyllina* 1,358s: *Neutest. Apokr.* 2,503; GCS 8,23. Geffcken (en Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen* [Tübingen 1904] p.346) no admite aquí la lectura εἰς παρθένον ἁγνήν de algunos manuscritos. Kurffes (en su edición de 1951) la ha aceptado. Véase la variante de *Oracula Sibyllina* 8,278.

[57] Ib., 2,311s: ib., 528; GCS 8,43.

[58] Ib., 8,269s: ib., 520; GCS 8,159.

[59] Ib., 8,357s: ib., 522; GCS 8,165.

[60] Zahn, *Avercius Marcellus von Hierapolis*, en *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* 5 (Leipzig 1893) 82; Harnack, *Zur Abercius-Inschrift*: TU 12,4 (Leipzig 1895) 26 epimetrum 4.

[61] *Marie*: DAFC 3,168. Ultimamente, Cothenet, *Marie dans les Apochryphes*, en *Maria* [Du Manoir] 6, 83.

[62] Ἰχθύς, 1,98-99. Más recientemente, Mueller *(Ecclesia-Maria* p.102), uniendo ambas interpretaciones, ha escrito: «So war ihm [al poeta] offenbar die Erwahnung der Jungfrau Maria, genauer das Hineintragen des Eben-

Pensamos que debe retenerse el sentido mariológico de la expresión y que así lo impone el contexto. Los dos versos, en efecto, están encuadrados dentro de un pasaje que se refiere a la venida de Cristo. Los versos que siguen inmediatamente hablan sin duda de la vida pública del Señor: de la eficacia de su palabra, de sus milagros y, por fin, de su pasión. Podría parecer una excepción entre ellos el verso 271, en el que precisamente insistió Dölger:

> ὕδατι φωτίζων διὰ πρεσβυτέρων ἅμα χειρῶν.

Dölger tradujo:

> mit Wasser taufend, zugleich mit älteren Händen [63],

y entendió el verso, no del bautismo de Jesús, sino del bautismo de los cristianos, en el que el Verbo encarnado cumple su misión soteriológica. Siguiendo esa misma orientación, Müller acentuó la idea en su traducción:

> mit Wasser erleuchtend (= taufend) durch die Hände von Presbytern [64].

Pero el estar ese verso a la cabeza de todos los que hablan de la predicación, los milagros y la pasión del Señor, aconseja se le entienda cronológicamente de la escena de su propio bautismo en el Jordán, si ello es posible [65].

Y nos parece que lo es. Traduciremos φωτίζων por *brillando, resplandeciendo*, con positiva alusión al resplandor del fuego que, con San Justino, dicen los mismos *Oracula Sibyllina* se encendió en el bautismo de Jesús en el Jordán [66]. Según eso, el verso dice:

> resplandeciente en el agua a través de manos venerandas.

---

bildes in Maria, gleichsam das Kennwort für das zweite Bild: das Hineintragen seines Ebenbildes in die Jungfrau Kirche durch die Taufe».

[63] O.c., p.1.98.

[64] O.c., p.102.

[65] Así lo entendió Lactancio *(Divinarum Institutionum* 4,1-9: CSEL 19 329-331), el cual, aunque no copia el verso 271, lo tiene evidentemente a la vista. Dice Lactancio: «Quoniam de secunda nativitate diximus, qua se hominibus in carne monstravit, veniamus ad opera illa miranda, quae, cum essent caelestis indicia virtutis, magum Iudaei putaverunt. Cum primum coepit adolescere, *tinctus est ab Iohanne propheta in Iordane flumine* [...] Exinde maximas virtutes fecit operari [...] Et haec omnia [...] verbo ac iussione faciebat, sicut etiam Sibylla praedixerat». Y cita 8,272.

[66] *Oracula Sibyllina* 6,6; 7,84: *Neutest. Apokr.* 2,509 y 512; GCS 8, 130 y 137. Cf. SAN JUSTINO, *Dialogus* 88,3: ARCHAMBAULT, 2,72; BAC 116 p.460. Se sabe que la mención del fuego en el bautismo del Jordán se halla

Las manos venerables son las del Bautista, que le bautizó, el «profeta» de que habla Lactancio.

Con esto se ha suprimido el mayor apoyo que tiene en este pasaje el sentido eclesiológico de la expresión. Porque los versos precedentes hablan claramente de la encarnación. Induce el poeta al Padre tomando por consejero al Verbo [67] y diciéndole:

> ... Ambos juntos, Hijo,
> hagamos al género mortal de los hombres según semejanza
> Ahora yo con mis manos [69], luego tú con el Logos [nuestra [68].
> cuidaremos de nuestra imagen y, a la vez, la haremos consis-
> [tente [70].

Este plan divino, realizado ya en su primera parte cuando las manos de Dios formaron a Adán en el paraíso [71], se va a cumplir ahora en su segunda parte con la venida del Verbo al mundo en carne mortal [72]. La necesidad de esa venida proviene de que la imagen divina hecha por Dios al principio en Adán se perdió por el pecado [73] y tendrá que devolvérsela el Verbo. Este mismo pensamiento lo desarrolló así San Ireneo:

> Iam non oportet quaerere [...] alteram manum Dei, praeter hanc, quae *ab initio usque in finem* format nos et coaptat in vitam et adest *plasmati suo* et perficit illud secundum imaginem et similitudinem Dei. Tunc autem hoc verum ostensum est *quando homo Verbum Dei factum est*, semetipsum homini sibimetipsi assimilans, *ut per eam, quae est ad Filium similitudinem*, pretiosus homo fiat Patri [74].

---

también en otros autores. Cf. ORBE, *Estudios Valentinianos* 3 [Analecta Gregoriana 113] 283-287; DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme* p.250-255.

[67] *Oracula Sibyllina* 8,264: *Neutest. Apokr.* 2,520; GCS 8,158. Compárese el pasaje de San Ireneo *(Adversus haereses* 5,1,1: SC 153,16; PG 7, 1120s): «Neque enim alius poterat enarrare nobis quae sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum. Quis enim alius [...] *consiliarius eius factus est?»*

[68] Compárese *Adversus haereses* 5,15,4 (SC 153,210; PG 7,1166): «Cum quo [con el Verbo] et loquebatur Pater: Faciamus hominem secundum imaginem et secundum similitudinem nostram». Cf. ib., 4 praef.4; 4,20,1; 5,1,3.

[69] Compárese *Adversus haereses* 4 praef.4 (SC 100,390; PG 7,975): «Qui secundum similitudinem Dei formatus est et per manus eius plasmatus est». Cf. ib., 5,5,1; 5,6,1; 3,21,10; 5,15,2; 5,16,1.

[70] *Oracula Sibyllina* 8,265-268: *Neutest. Apokr.* 2,520; GCS 8,159.

[71] Ib., 8,260.

[72] Ib., 256-257. Idéntica disposición encontramos poco después: 8,439-455 (formación de Adán); 456-473 (encarnación).

[73] Ib., 8,258-263.

[74] *Adversus haereses* 5,16,1-2: SC 153,214-216; PG 7,1167.

Porque, aunque el hombre desde el principio había sido hecho a imagen de Dios, esto no aparecía claro, ya que todavía era invisible el Verbo a cuya imagen se había hecho Adán. Y por eso fácilmente con el pecado *perdió la semejanza divina.*

> *Quando autem caro Verbum Dei factum est*, utraque confirmavit: et *imaginem* enim *ostendit veram* (ipse hoc fiens quod erat imago eius), et *similitudinem firmans restituit* (consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum)[75].

La misión del Verbo encarnado será rehacer en el hombre la semejanza con Dios, dándole firmeza y consistencia.

Este es el contexto del pasaje de *Oracula Sibyllina* que estamos comentando. Dentro de él, e inmediatamente antes de los versos que hablan de la vida pública del Señor, se insertan nuestros dos versos: recordando ese plan divino (el de la encarnación del Verbo para rehacer la semejanza con Dios perdida por el pecado), vendrá a su creatura[76]; el Verbo se unirá a la naturaleza humana. Pero ¿cómo en concreto?

> ἀντίτυπον μίμημα φέρων ἐς παρθένον ἁγνήν[77].

Aquí se trata evidentemente de la Virgen María. A su seno trae el Verbo la imagen divina que perdió el hombre. Esa imagen es verdaderamente ἀντίτυπον, es decir, corresponde al τύπος, al modelo formado por Dios en Adán según el arquetipo del Verbo[78]; y así se cumple lo que había dicho antes el oráculo, a saber: que en la encarnación el Verbo

> dará forma al hombre que plasmaron las manos santas de Dios al principio[79].

---

[75] Ib., 5,16,2: SC 153,216; PG 7,1168. Cf. 3,18,1-2.

[76] Compárese *Adversus haereses* 5,36,3 (SC 153,264; PG 7,1224): «Non praevalentes investigare *sapientiam Dei*, per quam plasma eius conformatum et concorporatum Filio perficitur; ut progenies eius, primogenitus Verbum, *descendat in facturam*, hoc est in plasma, et capiatur ab eo». Y también ib., 5,19,1 (SC 153,248; PG 7,1175): «Manifeste itaque *in sua propria venientem Dominum et sua propria eum baiulante conditione...*»

[77] *Oracula Sibyllina* 8,270: *Neutest. Apokr.* 2,520; GCS 8,159. Cf. ib., 456-458.

[78] Cf. K. J. Woollesmbe, *Les sens de «type» chez les Pères*: La vie spirituelle, Suppl. 5 (1951) 90s. Para ἀντίτυπον μίμημα, véase *Oracula Sibyllina* 1,33.

[79] *Oracula Sibyllina* 8,259. Compárese *Adversus haereses* 4,24,1: SC 100, 700; PG 7,1049. El que por medio del bautismo se rehaga en cada individuo la imagen de Dios, no impide que haya sido rehecha ya antes en toda la humanidad por el hecho mismo de la encarnación.

En resumen: le devolverá en su plenitud la «forma» primitiva.

Después de toda esta explicación, no puede dudarse que la expresión παρθένος ἁγνή tiene en 8,270 un sentido mariológico. Es María verdaderamente esa *Virgen pura*. ¿Qué decir de los otros pasajes?

El primero (1,358s) se encuentra en un contexto sobre la vida pública de Jesús. Inmediatamente antes se habla de la multiplicación de los panes y los versos recogen el detalle evangélico (Mt 14,20). Pero añaden que esos restos del banquete se guardan para la *Virgen pura*. ¿Quién es ésta? No han faltado quienes vieron en ella a María. Recientemente comentó Cothenet:

> Touchante invention qui manifeste chez l'auteur le souci d'associer Marie au ministère public de son Fils[80].

Realmente, si el texto es seguro, dicha interpretación puede mantenerse, sobre todo, teniendo en cuenta que la *Virgen pura* es con certeza María en otros pasajes de la obra. A pesar de lo arbitrario de la idea, no hay nada que positivamente lo contradiga.

El segundo y el cuarto pasajes, más que paralelos, constituyen un verdadero duplicado[81]. Hablando especialmente del cuarto (8,358), Zahn dudó que se refiera a María[82]; Dölger lo negó resueltamente[83], como también A. Abel[84]. Harnack, siguiendo la edición de Rzach, tuvo el verso por interpolado[85]. Hoy su autenticidad, igual que la de 2,312, la ha defendido Bauer[86].

Admitida la autenticidad de los versos, ¿qué pensar de su significación? En un contexto apocalíptico, se aprovechan aquí especulaciones bien conocidas sobre la semana cósmica. Los siete milenios designan sin duda la historia entera del mundo [87]. Mientras dura esa historia humana (que acabará con la parusía), hay lugar de conversión y de penitencia. Después, ya no.

---

[80] A.c., 85. Véase también J. B. Bauer, *Die Messiasmutter in den Oracula Sibyllina*: Marianum 18 (1956) 124.

[81] Sobre su mutua relación literaria, cf. A. Kurfess, *Christliche Sibyllinen*: *Neutest. Apokr.* 2,501; *Oracula Sibyllina* I-II: ZtNtW 40 (1941) 151-165.

[82] O.c., p.82.

[83] O.c., 1 p.99s.

[84] *Étude sur l'inscription d'Abercius*: Byzantion 3 (1926) 379. Pero su traducción es imposible.

[85] L.c.

[86] A.c.: Marianum 18 (1956) 123-124.

Dentro de esa concepción y para el tiempo circunscrito en los siete milenios, nos encontramos con una misteriosa intervención (διὰ χειρός) de la *Virgen pura*. ¿Qué intervención es ésa? ¿Quién es la virgen que interviene?

Dölger, como hemos dicho, se orientó decididamente hacia una interpretación eclesiológica del pasaje, concorde con la que dio a 8,270 y en consonancia con textos del siglo II en los que se afirma que Dios lo hizo todo mirando a la Iglesia. Es ésta la que se llamaría aquí *Virgen pura* [88]. Müller, en la misma línea de pensamiento, comentó así:

> Parece se refiere a la Iglesia; la cual, durante los siete tiempos de nuestro siglo, ofrece la mano para la conversión [89].

Hay, sin embargo, autores para quienes la *Virgen pura* de estos versos es, sin duda, María. Kurfess, dándola por supuesta, escribió:

> La intercesión de la Madre de Dios [...] estaba, pues, viva en la conciencia del pueblo ya a mediados del siglo II, como tenemos que concluir de este pasaje [...] Mucho antes de que se escriban explicaciones dogmáticas, suele presentarse la fe en la conciencia del pueblo [90].

Para Bauer se trata abiertamente de una intervención de María; pero sería demasiado pronto el asignarla ya al siglo II [91]. Cothenet sigue a Kurfess contra Bauer y Geffcken, y comenta sobriamente:

> Esta participación de María a la obra de la salvación corresponde a la enseñanza de San Ireneo [92].

Creemos se alude en el pasaje ciertamente a María y que ella es también aquí la *Virgen pura*. Lo que no nos parece tan claro es que se trate de una verdadera *intercesión* suya, como si durante el tiempo de prueba en la tierra se llegase a la penitencia gracias a interceder María por los pecadores ante Dios. Naturalmente no se trata de la verdad de esa concepción, sino de su presencia en un texto del siglo II [93]. Esto último no parece pueda apoyarse en sólidos fundamentos.

¿Cuál es entonces esa «intervención» de María, a cuya mediación se atribuye la penitencia y la conversión mientras dura la historia humana? Pensamos que el sentido del texto podría ser el siguiente. Al llegar el juicio final, término de toda la historia humana, ya no hay más tiempo de penitencia. Lo hubo durante los siglos que precedieron. Y lo hubo entonces, porque en ellos la primera venida de Cristo inauguró una era de salvación. Ahora bien, esa era vino al mundo por intervención de María, la *Virgen pura*, que nos trajo al Salvador.

De todos modos, lo que interesa aquí es la conclusión cierta de que más de una vez en los *Oracula Sibyllina* encontramos la expresión *Virgen pura* aplicada a María.

La misma expresión se lee también en la famosa inscripción de Abercio, que ha dado lugar a una amplísima literatura. Esta literatura ha examinado de cerca todos los pormenores del texto y ha discutido sus expresiones repetidas veces y en los más diversos sentidos. La expresión παρθένος ἁγνή se lee encuadrada así:

> Πίστις πάντη δὲ προῆγε
> καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς,
> πανμεγέθη, κάθαρον, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή·
> καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντὸς
> οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ'ἄρτου [94].

---

[87] Cf. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie* (Paris 1951) p.373; *Théologie du judéo-christianisme* p.359-366.

[88] L.c.

[89] O.c., p.102.

[90] *Oracula Sibyllina* I-II: ZtNtW 40 (1941) 165.

[91] A.c.: Marianum 18 (1956) 123.

[92] *Maria dans les Apochryphes*, en *Maria* [DU MANOIR] 6,85.

[93] Bauer (a.c., 124) cita unas palabras de F. A. Lehner *(Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten* [Stuttgart 1881] p.192), el cual admite el sentido de intercesión, pero lo valora sólo «als Efflorescenz eines visionär gestimmete Sinnes».

[94] *Epitaphium Abercii* lin.12-16. El texto, con sus variantes, puede verse en DOELGER (o.c., 2,458); ediciones manuales en RAUSCHEN *(Monumenta minora saeculi* II: FlPatr 3, 2.ª ed. [Bonnae 1914] 40), o en QUASTEN *(Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima:* FlPatr 7,1 [Bonnae 1935] 22-24). Más recientemente, en STRATHMANN-KLAUSER, *Aberkios*: RAC 1,13. La única variante que se ha propuesto para los versos citados es οὗ ἐδράξατο, preferida por Ferrua *(Nuove osservazioni sull'epitaffio di Abercio*: RivArchCr 20 [1943] 301). El sentido no cambia con ella.

Es decir, abstrayendo por el momento de ulteriores precisiones:

> La fe me condujo a todas partes,
> y me presentó doquiera el pez de manantial,
> de ingente magnitud, puro, que cogió una virgen pura;
> y se lo dio a comer constantemente a los amigos,
> ella que poseía óptimo vino y daba con el pan vino mezclado.

Que la primera impresión nos lleva a ver a María en la *Virgen pura* de estos versos es claro aun para los autores a quienes un estudio más reposado ha decidido por la interpretación eclesiológica [95].

Esa primera impresión se confirma valiosamente con el significado que acabamos de ver tiene la misma expresión en los *Oracula Sibyllina* [96]. Ya, en realidad, bastaría eso sólo para preferir decididamente la interpretación mariológica.

Sin embargo, el P. Ferrua la ha juzgado imposible, porque sería absurdo imaginar a María dando a diario la Eucaristía a los fieles [97]. Semejante dificultad proviene de la puntuación que se suponga en el pasaje. Para el P. Ferrua el sujeto de ἐπέδωκε es como el de ἐδράξατο, la misma πίστις [98]. Sin embargo, es preferible hacer a la fe, personificada en el texto, sujeto de los tres verbos principales: προῆγε, καὶ παρέθηκε, καὶ ἐπέδωκε. Es ella la que condujo a Abercio, la que le presentó el misterioso pez

---

[95] De la Iglesia la han entendido Doelger (o.c., 1 p.97-102), que cambió después de opinión (ib., 2 p.491); A. Greiff *(Zum Verständnis der Aberkios-inschrift:* ThGl 18 [1926] 78-88), que combate la nueva posición de Dölger; A. Abel *(Étude sur l'inscription d'Abercius:* Byzantion 3 [1926] 380); A. Ferrua *(Nuove osservazioni sull'epitaffio d'Abercio:* RivArchCr 20 [1943] 304) y *Abercio* (EncCatt 1,82); J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos:* BAC 88 p.81; C. CECCHELLI, *Mater Christi* 4,153.

[96] De hecho, en la consideración inversa apoyaba Dölger su principal razonamiento cuando pensaba que la inscripción de Abercio no habla de María, sino de la Iglesia.

[97] A.c.: RivArchCr 20 (1943) 303.

[98] Harnack *(Zur Abercius-Inschrift* p.14) aludió a esa misma construcción de las frases que había rechazado ya antes Zahn *(Avercius Marcellus von Hierapolis* p.80). Después la han mantenido J. Wilpert *(Fractio panis* [Paris 1896] p.107), Marucchi *(Epigrafia cristiana* [Romae 1910] p.129), Rauschen (l.c., 41 nt.9), Burzachechi *(La* πηγή *e la* παρθένος ἁγνή *dell'iscrizione d'Abercio:* RivArchCr 31 [1955] 262.264). Doelger, que al principio (o.c., 1 p.97.107-112) la siguió también, después modificó su opinión (o.c., 2 p.491s). W. Paton *(Note on the Inscription of Abercius:* RevArchéol [1906] 93-96) hace a la fe sujeto incluso de ἐδράξατο, considerando παρθένος ἁγνή como una aposición: el pez grandísimo y puro, que presentaba la fe, y que ella misma, Virgen pura, había cogido.

como manjar, la que se lo dio a comer en la realidad del vino y del pan eucarísticos. La proposición relativa, que es la que a nosotros nos interesa, es un paréntesis en el que se introduce un nuevo sujeto, la Virgen pura, proporcionando a la fe ese mismo pez que ésta presenta y distribuye a diario a sus amigos. No es, pues, que María dé a diario la Eucaristía a los fieles; sino que ella, con su divina maternidad, trajo al mundo a ese mismo Señor que luego, en forma de pan y vino, distribuye la Iglesia a los suyos.

Greiff, tratando de refutar la última posición de Dölger, insiste en que la interpretación mariológica resulta inadmisible por su misma claridad. Todo el pasaje está rodeado de arcano y de misterio. Hablar en él de la maternidad de María sería introducir algo que, por demasiado claro y conocido de todos, desentona del cuadro general del pasaje [99]. Sin embargo, el carácter misterioso de todo el texto permanece, aun así, en la envoltura velada de la alegoría. Decir que el pez lo cogió la Virgen pura, queriéndose referir de ese modo a la concepción virginal de María, no es hablar claramente y sin misterio. Por lo demás, que la expresión παρθένος ἁγνή no se aplicase a María en la primitiva literatura cristiana, como afirma Greiff, ya hemos visto no puede sostenerse. Ni la mención de la maternidad virginal puede decirse estar fuera de contexto, en un pasaje en que se habla de Cristo y de la Eucaristía.

Dölger ha notado la clara contraposición entre el Pez *puro* (κάθαρον) y la Virgen *pura* (ἁγνή) que lo coge; y ha explicado en igual sentido de *pureza* la oscura expresión ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς que precede: pez de manantial, por oposición a pez de mar, que sería impuro [100]. Esta sugestiva interpretación es preferible a las varias otras que se han propuesto [101]. El mismo discreto paralelismo entre la pureza de Jesús y la de su Madre lo ha visto también el P. Jugie en el texto[102]. Algo así como el *purus pure puram* de San Ireneo. Debemos, pues, concluir que la expresión παρθένος ἁγνή de la inscripción de Abercio designa a María, la Madre de Jesús[103].

---

[99] A.c., 83-85.

[100] O.c., 2 p.488-489.

[101] Para A. Rocchi *(L'epitafio di S.Abercio, vescovo di Gerapoli in Frigia: Dissertationi della Pontificia Accademia Romana di archeologia* 9 [Roma 1907] p.308), *el manantial* es el Padre, principio de las otras personas divinas. De la divinidad también (del Verbo mismo, o del Espíritu Santo) lo entendieron Pitra *(Analecta Sacra* 2 p.176), Zahn (o.c., p.81), G. Zaccherini *(L'iscrizione di Abercio:* Bessarione 3 [1897-1898] 95). Doelger, al principio (o.c., 1 95-97) entendió *la fuente* como alusión al bautismo, sentido que había ya propuesto Wilpert *(Fractio panis* p.107; *Principienfragen der christlichen Archäologie* [Freiburg 1889] p.59) y antes De Rossi *(Inscriptiones christianae Urbis Romae* [Romae 1888] 2,1,XXII; *Roma sotterranea* [Romae 1867] 2,338s); les han seguido Abel (a.c., 373-377) y Greiff (a.c., 83). Por fin,

En la literatura cristiana del siglo II, que de tantos modos acentuó la virginidad de la Madre de Cristo, María es no sólo virgen, sino *la Virgen, la Virgen pura* y, como vamos a ver ahora, *la Virgen del Señor*.

4. La Virgen del Señor

Paralela a la expresión παρθένος ἁγνή aparece en el último cuarto del siglo II otra de idéntico contenido, aunque más profundamente expresado y con la ventaja de que su atribución a María no es discutible. María es ἡ παρθένος κυρίου, la Virgen del Señor.

La nueva expresión se encuentra en la *Natividad de María*[104], y creemos es de capital importancia para comprender la orientación general de esa primera monografía mariana.

María, en efecto, nacida milagrosamente de unos padres estériles, fruto de plegarias prolongadas[105], como Samuel o como el Bautista, lleva en sí desde el principio la predilección de Dios, de quien al fin procede. Es un fruto de bendición divina y se debe más al cielo que a la tierra. Ana, su madre, lo entiende así; y emulando la generosidad y el fervor de la madre de Samuel ofrece a Dios, ya desde entonces, el fruto bendito que se le ha prometido:

> Vive el Señor Dios, si doy a luz, sea un varón o una hija, lo llevaré en ofrenda al Señor, mi Dios, y estará a servicio suyo todos los días de su vida[106].

---

también se ha visto en *la fuente* a María. Así Pitra (Specilegium Solesmense 3 [1855] 533), Rauschen (o.c., p.41 nt.8), Burzachechi (a.c., 266s).

[102] O.c., p.64.

[103] Así también J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima:* FlPatr 7,1,24 nt.2; H. Strahmann-Th. Klauser, a.c., 16; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* 1,1 (Freiburg 1955) 275.

[104] *Natividad de María* 9,1: De Strycker, p.106; BAC 148 p.152).

[105] Ib., 1,1-4,1: De Strycker, p.64-78; BAC 148 p.136-142.

[106] Ib., 4,1: De Strycker, p.78-80; BAC 148 p.142. Cf. 1 Sam 1,11.28; 2,11.

Ana devuelve así a Dios lo que Dios le ha dado. María de ese modo queda consagrada al Señor desde el primer instante de su ser y para toda su vida. Joaquín, su padre, ratificará más tarde la donación que se ha hecho de la Niña a Dios. El será precisamente quien mostrará más diligencia en llevarla a término[107].

Ambos consideran desde el principio a María como algo que pertenece al Señor. Todo su empeño es conservar intacta su pureza para que llegue sin mancha alguna al momento en que empezará en el templo su vida de consagrada al Señor.

El autor, por su parte, no perdona detalle para rodear a María de un halo ultraterreno. Su madre no le dará el pecho hasta que ella misma no haya recobrado su pureza legal[108]. A los seis meses, la Niña da *siete* pasos y se vuelve al regazo materno. ¡La tierra profana no es para ella! Su madre lo ha comprendido, la coge en brazos diciendo:

> Vive el Señor mi Dios, no andarás sobre la tierra hasta que te lleve al templo del Señor.

Y le construye un pequeño santuario (lugar sagrado) para que viva en él. Vela con cuidado por la absoluta pureza de sus alimentos, busca niñas sin mancha que la entretengan[109].

Al cumplir el año se hace la presentación de la Niña a los sacerdotes, al consejo de ancianos y al pueblo. Los sacerdotes la bendicen:

> Dios de nuestros padres, bendice a esta niña y dale un nombre famoso eternamente en todas las generaciones.

---

[107] Ib., 7,1: De Strycker, p.96; BAC 148 p.148.

[108] Ib., 5,2: De Strycker, p.88; BAC 148 p.144. En este pasaje parece decir el autor que María nace a los *siete* meses. Si hubiera que aceptar esa interpretación del texto, que aquí no es seguro (véase su crítica en De Strycker, p.87-89.206), diríamos que el autor ha buscado el efecto psicológico del número sagrado (cf. Perler, en FreibZtPhTh 6 [1959] 27). Sin embargo, nos inclinamos a pensar que no es ésa la mente del autor. María nace a los siete meses, no a contar desde su concepción, sino desde la vuelta de Joaquín a casa. Los seis meses inmediatamente anteriores al nacimiento viven juntos ambos esposos esperando el cumplimiento del anuncio angélico. La ausencia de Joaquín, que había durado más de cuarenta días (1,4), hay que extenderla hasta los dos meses, cosa en que no parece haya mayor dificultad. Los copistas y revisores tropezaron desde el principio en los datos cronológicos de 5,2, porque los entendieron (y era obvio) del tiempo del embarazo; y trataron de resolver la dificultad modificando el texto a su arbitrio. Cf. *El Protoevangelio de Santiago y sus problemas:* EphMar 12 (1962) 122.

[109] Ib., 6,1: De Strycker, p.88-90; BAC 148 p.145.

Y el pueblo entero aclama:

> «Así sea».

Nueva bendición de los príncipes de los sacerdotes:

> Dios de las alturas, vuelve tus ojos hacia esta niña y bendícela con la bendición suprema, la que no conoce otra mayor [110].

Ana canta también su himno de acción de gracias, como la madre venturosa de Samuel:

> El Señor me dio un fruto de su justicia, simple y múltiple ante El [111].

Es decir, Dios es justo cumpliendo su promesa. María es fruto de la santidad misericordiosa de Dios, fruto de la promesa divina. Fruto de un valor extraordinario, precisamente por ser un don como de Dios: es único, pero equivale a muchos en su presencia [112].

A los tres años, los padres de María se apresuran a cumplir la promesa de ofrendarla para siempre al servicio del Señor en el templo. Se organiza un cortejo de «las niñas sin mancha» con lámparas encendidas, para que la pequeña no se vuelva atrás ni su corazón se haga indigno de la consagración al Señor. Este cortejo de vírgenes que acompañan a María a la casa de Dios es sin duda alusión al cortejo nupcial de Mt 25,1-8 y sugiere una vez más la entrega sagrada que se hace de la Niña al Señor para que sea del todo suya. Llega el cortejo al templo. El sacerdote recibe a María, la abraza, la bendice viendo en ella la aurora de la redención; la deja sobre la tercera grada. Pero no es sólo el sacerdote; es Dios mismo quien la recibe, como suya que es: desciende sobre ella la gracia del Señor, y María danza ante el altar como danzó David ante el arca de la alianza. Todo ante la complacencia de Israel entero [113].

La vida de María en el templo se describe sólo con dos rasgos muy reveladores:

> María vivía en el templo del Señor [pura] como una paloma, y recibía su alimento de manos de un ángel.

---

[110] Ib., 6,2: De Strycker, p.92; BAC 148 p.146.

[111] Ib., 6,3: De Strycker, p.94; BAC 148 p.147.

[112] Cf. De Strycker, p.95, que justifica y explica la modificación interesante introducida por el autor en la expresión bíblica que utiliza. Sobre este punto volveremos después.

[113] Ib., 7,1-3: De Strycker, p.96-100; BAC 148 p.148-149.

En otro pasaje se añaden más detalles de esa vida celestial: se entretenía oyendo los cantos de los ángeles y danzando con ellos danzas sagradas [114]. Es decir, María, consagrada desde el principio al Señor, no pertenece a la tierra; es de Dios, y de El y para El vive solamente, cada día más consciente de su propia consagración.

Pero los años van pasando y es preciso pensar en el porvenir. En este momento se le plantea al autor el difícil problema del matrimonio virginal con todas las dificultades que acumulaban sobre él, al mismo tiempo, la oscura concepción y terminología de la institución matrimonial y los datos evangélicos y la virginidad intangible de María. Su solución pondrá esta última a salvo por encima de todo, sin preocuparse demasiado por definir con claridad la verdadera situación jurídica de María en relación con José.

El porvenir de esta criatura excepcional, que pertenece sólo a Dios, no son los hombres quienes deben resolverlo, sino el mismo Dios. El sumo sacerdote entra en el sancta sanctórum para conocer los designios del Señor. Un ángel se los revela. María debe ser entregada a un varón; pero no a uno cualquiera, sino al que designe Dios por medio de un prodigio. La escena, con los varones (viudos, para alejar más toda sospecha) reunidos cada uno con su vara en la mano, el sacerdote que recibe las varas y las introduce en el santuario, el prodigio efectuado en la vara de José, todo está recordando la elección de Aarón. Como a él, también a José le será encomendada la custodia de este nuevo santuario del Señor [115]. Zacarías se lo dice expresamente:

> José, José, a ti es a quien te ha caído en suerte tomar a *la Virgen del Señor* para guardársela a El [116].

---

[114] Ib., 8,1; 13,2; 15,3: De Strycker, p.100.124.134; BAC 148 p.150.158.161.

[115] Ib., 8,1-9,1: De Strycker, p.100-106; BAC 148 p.150-152.

[116] Ib., 9,1: De Strycker, p.106; BAC 148 p.152. También aquí la construcción difícil de la frase ha tenido como consecuencia diversas anomalías en la transmisión manuscrita. De Strycker ha establecido muy bien el texto. En cambio, su interpretación no nos parece tan afortunada. El pronombre en la frase εἰς τήρησιν αὐτῷ cree debe entenderse del mismo José: «C'est toi qui as obtenu de prendre *pour toi* en garde la Vierge du Seigneur». Le decide a ello el pasaje paralelo 9,3. Sin embargo, parece más probable que el pronombre se refiere al Señor. Aunque en 9,3 falta el nombre de Dios, no hay dificultad en que el pronombre se refiera a El también allí. La frase se repite literalmente como mero cumplimiento de la orden dada

Lo que Dios le encarga a José es la custodia de María, que sigue siendo del Señor. Dios no ha renunciado a la posesión especial que tiene de María, como de una persona que de Él procede y a Él se le ha consagrado para siempre. María sigue siendo *la Virgen del Señor.*

Todo el mundo está convencido de que es así. José es el primero que tiene plena conciencia de ello. Cuando deja a María para irse al trabajo (esta ausencia de José está pensada para hacer verosímil la concepción virginal de Jesús) le dice simplemente:

> El Señor te guardará [117].

Sin duda, como suya que eres. Cuando a la vuelta descubre el estado de María, su primera idea es:

> ¿Con qué cara dirigiré la mirada hacia Dios? ¿Cuál será ahora mi oración sobre ella? Porque la recibí virgen del templo del Señor Dios, y no la supe guardar [118].

Guardársela naturalmente a Dios. Y a María misma la reconvención que le hace alude ante todo a la fidelidad que debía ella a Dios, no a él:

> Envuelta como estás en divina solicitud (μεμελημένη θεῷ) [119], ¿por qué has hecho esto? ¿Es que has olvidado al Señor, tu Dios? ¿Por qué has envilecido tu alma, tú, la que te criaste en el sancta sanctórum y recibías el alimento de mano de un ángel? [120]

Del mismo modo piensan los sacerdotes. Cuando el sumo sacerdote reúne vírgenes sin mancha de Israel para encargarles un velo para el templo, se acuerda de que María, aunque en casa de José, sigue siendo *pura para Dios* [121]; nadie mejor que ella se ocupará de un trabajo que, al fin, no es para el mundo,

sino para Dios [122]. Por la misma razón, más tarde, las reconvenciones del sumo sacerdote a María coinciden con las que le había hecho José [123].

Decididamente, María, *la Virgen del Señor*, no es al mundo, no es a nadie de aquí abajo, es a Dios sólo a quien se debe del todo.

Se ha insistido demasiado en la preferencia que da el autor de la *Natividad de María* a los aspectos puramente materiales de la virginidad y a una concepción legalista y externa de su pureza. Ese juicio no es exacto, como lo insinuó ya Mons. Perler [124]. Para apreciar debidamente el verdadero intento del autor, es preciso separar lo que es el fondo de su pensamiento y lo que es puro procedimiento literario inspirado en situaciones y fórmulas preferentemente veterotestamentarias y orientado hacia un estilo de fácil inteligencia popular. Bajo formas populares e ingenuas late la intuición profunda de que María, la Madre virgen de Jesús, es eminentemente pura, como corresponde a quien pertenece a Dios y está del todo consagrada a Él: es *la Virgen del Señor.*

En el fondo comienza a dibujarse en su figura el ideal de una virginidad superior, que se inspira en San Pablo: María no es para este mundo que pasa, su cuidado está en las cosas del Señor; es pura de cuerpo y de espíritu, *pura para Él.* Su corazón no está dividido entre dos amores; aun casada (si es que puede hablarse así en la mentalidad del autor), vive como si no lo estuviera. Cierto que el autor no nos descubre nunca los sentimientos íntimos que esta perfecta entrega a Dios hacía brotar en el alma de María. Pero ¿no están esos sentimientos suficientemente sugeridos para un lector del pueblo? Las fórmulas podrán ser imperfectas [125], pero la idea fundamental resul-

---

por el sumo sacerdote. Para entender el pronombre de José, además de que hubiera sido más obvia la construcción παραλάβαι αὐτῷ εἰς τήρησιν, es preciso suponer en la misma frase dos veces dos equivalencias distintas del pronombre: σεαυτῷ (9,1) y ἑαυτῷ (9,3). Conceptualmente tenemos un paralelo del pensamiento ahí expresado en 10,1, cuando el sumo sacerdote se acuerda de que María, aun en la casa de José, sigue siendo ἀμίαντος τῷ θεῷ.

[117] Ib., 9,3: De Strycker, p.108; BAC 148 p.153.

[118] Ib., 13,1: De Strycker, p.122; BAC 148 p.159.

[119] Cf. De Strycker, p.307.

[120] *Natividad de María* 13,2: De Strycker, p.125; BAC 148 p.158.

[121] Ib., 10,1: De Strycker, p.110; BAC 148 p.153. Cf. De Strycker, p.269-270.

[122] Ib., 10,2: De Strycker, p.111-113; BAC 148 p.153.

[123] Ib., 15,3: De Strycker, p.134; BAC 148 p.161.

[124] *Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V*: FreibZtPhTh 6 (1959) 27.

[125] Tal vez pueda atribuirse a estos procedimientos literarios, de estilo popular y no siempre bien logrados, lo que a primera vista es en María un extraño e inconcebible olvido de los misterios que se han cumplido en ella (12,2: De Strycker, p.118; BAC 148 p.156. De Strycker ha visto ahí una desgraciada reminiscencia de Lc 2,50. Parece poco probable, porque el versículo inmediato de San Lucas dice claramente lo contrario. ¿No podría verse en ese olvido un procedimiento para expresar la humildad de María, que, aun prodigiosamente levantada por Dios, se había quedado en el sentimiento hondo de su propia nada? Algo semejante podría decirse de 13,3.

ta acertada. Es lo mismo que ha acontecido al autor cuando trata de la virginidad corporal de María: el carácter popular de su obra le ha llevado (como a otros antes de él) a no imitar la delicada sobriedad evangélica; pero su intuición era exacta.

Esa pureza extraordinaria de la Virgen del Señor en la *Natividad de María* ha suscitado un problema especial en la interpretación de su texto. Se ha preguntado, en efecto, si el autor no habría querido presentar a María como concebida virginalmente, sugiriendo así la idea de su inmaculada concepción. Amann escribió:

> Una de las razones por que la Teología se opuso durante largo tiempo al privilegio de la inmaculada concepción de la Virgen es que, concebida como los demás hombres, hija de la concupiscencia de la carne, María tuvo que contraer la mancha que transmite la generación humana a partir de Adán. Si el autor creyó en la concepción virginal de Santa Ana, si, consignándola, se hizo en este punto eco de la tradición y de la piedad popular, es preciso clasificarlo entre los primeros defensores de la inmaculada concepción; y además habrá de reconocerse que esta idea tiene en la tradición católica raíces mucho más hondas que lo que ordinariamente se supone [126].

Igualmente ha escrito Jugie:

> Si el autor del Protoevangelio enseña la concepción virginal de María, excluye de ella toda mancha de pecado original [127].

Es necesario ante todo separar dos cuestiones que, aunque pueden estar unidas entre sí, son, sin embargo, distintas y separables. La primera es: ¿afirma la *Natividad de María* que ésta fue concebida virginalmente? La segunda es: si de hecho lo afirma, ¿debe verse ahí un documento a favor de la concepción inmaculada de María, en el sentido preciso de la definición dogmática?

El primer problema viene suscitado ya de antiguo por dos pasajes de la obra. Cuando el ángel se aparece a Joaquín en el desierto mandándole de parte de Dios que vuelva a su casa, le dice:

> El Señor ha escuchado tu oración. Baja a tu casa. He aquí que tu mujer ha concebido (εἴληφε) en su seno [128].

---

[126] *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Paris 1910) p.17.

[127] *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition orientale* p.27.

[128] *Natividad de María* 4,2: De Strycker, p.80; BAC 148 p.143.

Poco después, al encontrarse Joaquín y Ana en la puerta de la ciudad, dice Ana exultante de júbilo:

> Ahora sí que el Señor me ha bendecido largamente. He aquí que he concebido (εἴληφα) en mi seno [129].

Naturalmente, esas expresiones resultaban demasiado extraordinarias para que se conservasen intactas a lo largo de la transmisión manuscrita de la obra. En ambos casos, un gran número de manuscritos y algunas versiones antiguas consignaron el verbo en futuro: λήψεται, λήψομαι. Tischendorf creyó deber admitir estas lecturas, que desde entonces se retuvieron como auténticas.

Sin embargo, hoy es preciso sostener definitivamente que esas últimas lecturas son conatos posteriores de corregir un texto difícil, y que éste, en su forma original, hablaba en pasado, no en futuro, de la concepción pasiva de María. El P. de Strycker lo ha demostrado sin que subsista duda prudente alguna [130]. San Epifanio leía ciertamente así los pasajes aludidos [131]; y aparte algunos manuscritos griegos (entre ellos, los más antiguos, que señaló Wenger [132]), en el mismo resultado convergen la versión etiópica, el Pseudo-Mateo, la versión siríaca de la primera mitad del siglo v y el papiro Bodmer de la primera mitad del siglo iv. Por lo demás, se comprende sin dificultad que ese texto primitivo produjera admiración, se mirase con desconfianza y se corrigiese para darle un sentido más fácilmente aceptable. Lo que explica bien las variantes de la transmisión manuscrita.

Pero, supuesto ya que el perfecto (no el futuro) era el texto primitivo de 4,2 (εἴληφε) y de 4,4 (εἴληφα), ¿se sigue de ahí que el autor pensaba en una concepción virginal? San Epifanio se esforzó por probar que esa consecuencia no era necesaria. La palabra del ángel a Joaquín: «tu mujer ha concebido (συνεἰληφυῖα)» no habría de entenderse de una concepción distinta de la ordinaria y normal entre los hombres. El ángel anunció lo que iba a suceder como si se hubiera ya realizado, para no dejar ninguna duda. Es un modo de vaticinar usado otras veces en la Sagrada Escritura. Aquí se habla de igual modo: el ángel prenunció lo que Joaquín iba a obtener de Dios al volver a su casa, lo que su oración y la de Ana habían suplicado. Y usó el pasado designando realmente el futuro, para consolidarle fuertemente en la fe del vaticinio. Una concepción virginal es propia sólo de Dios [133].

---

[129] Ib., 4,4: De Strycker, p.84; BAC 148 p.143.

[130] O.c., p.81-83. Ya antes, Peretto *(La Vergine Maria nel pensiero de uno scrittore del secondo secolo:* Marianum 16 [1954] 246-256) había dado como probable la misma solución.

[131] *Panarion* 79,5-7: GCS Epiph 3 [37] 480-481; PG 42,748-749. San Epifanio, que quiere rechazar la hipótesis de una concepción virginal en la *Natividad de María*, no niega la autenticidad del perfecto en el texto, sino insiste en el uso del perfecto por el futuro, según el uso bíblico, cuando la certeza de lo que se afirma es tan absoluta, que puede ya expresarse como realizado.

[132] *Foi et piété mariales à Byzance*, en *Maria* [Du Manoir] 5 p.945.

Esta solución es ciertamente posible. Tiene, sin embargo, la dificultad de que unas líneas antes, cuando el ángel anuncia a Ana la misma concepción de María, usa no el perfecto, sino el futuro (συνλήμψεις) [134]; y que en 4,4 ya no es el ángel, sino Ana misma, quien habla de la concepción como efectuada ya.

Recientemente se ha intentado otra solución que, conservando el perfecto (εἴληφε, εἴληφα), salva también el carácter normal de la concepción. Esta habría de ponerse antes de que Joaquín se retirase al desierto. El y Ana seguían insistiendo en su plegaria ante Dios, porque todavía ignoraban que la antigua esterilidad había sido superada. Eso es precisamente lo que anuncia el ángel [135]. Pero esta solución tropieza con las palabras angélicas a Ana:

> El Señor ha escuchado tu oración; concebirás (συνλήμψεις) y darás a luz, y se hablará de tu posteridad en el mundo entero [136].

Si nos atenemos estrictamente al texto, cuando el ángel comunica a Ana la nueva de su concepción (4,1), esa concepción es todavía futura; cuando se la anuncia a Joaquín (4,2), ya se ha realizado; y por eso, cuando se encuentran ambos esposos, Ana la da ya por verificada (4,4). La concepción de María hay que colocarla entre los dos mensajes angélicos.

Se ha respondido a estas observaciones que el futuro del anuncio angélico a Ana es uno de tantos abusos escriturísticos

---

[133] *Panarion* 79,5-7: GCS Epiph 3 [37] 480s; PG 42,748s.

[134] *Natividad de María* 4,1: De Strycker, p.78; BAC 148 p.142.

[135] L. Peretto, a.c., 251-252; *La «Natività di Maria»:* Marianum 22 (1960) 188-192. Esta solución la ha aceptado Cothenet *(Marie dans les Apochryphes,* en *Maria* [Du Manoir] 6,91-92).

[136] *Natividad de María* 4,1: De Strycker, p.78; BAC 148 p.142.

del autor de la *Natividad de María;* en él, por lo mismo, no debe hacerse fuerza [137]. La extraordinaria frecuencia de su fraseología bíblica impide establecer una relación entre el lugar de donde provienen las expresiones y el lugar donde se las inserta; con lo que no estamos en condiciones de juzgar objetivamente sobre las mismas expresiones usadas [138].

Esta solución podría aceptarse si el texto resultase contradictorio en la hipótesis de admitir una concepción virginal. Pero no es así, como hemos visto. Por lo demás, todos los paralelos bíblicos que se han señalado servirían más bien para concluir que el ángel, al hablar con Ana, se refiere a una concepción aún futura; y al hablar con Joaquín tendría que haberlo hecho también en futuro, como, por ejemplo, en el caso citado de Sara y de Abrahán. El autor modifica positivamente la fuente en que se inspira. ¿Qué derecho hay para suponer que lo hace sin darse demasiada cuenta de ello?

Mons. Perler ha observado además, muy justamente, que en la misma *Natividad de María* existe un paralelo entre Joaquín y José. Ambos se ausentan de sus esposas (1,4; 9,3); a ambos les anuncia un ángel la concepción como ya sucedida durante su ausencia (4,2; 14,2). La ausencia de José está evidentemente ideada para justificar la concepción virginal de Jesús; ¿por qué no pensar también que la ausencia de Joaquín está ideada para insinuar la concepción virginal de María [139]? ¿No podría verse un indicio positivo de esa intención del autor en la frase:

> Y Joaquín se entristeció mucho y *no se mostró a su esposa,* sino que se fue al desierto? [140]

También ha observado Mons. Perler que, junto con los procedimientos literarios del autor de la *Natividad de María,* es preciso subrayar su empeño por excluir de María toda impureza, no sólo legal, sino también espiritual. Y es claro que en ese marco se encuadra muy bien una concepción virginal.

Esta última observación nos lleva a examinar otro pasaje del libro que pudiera tener particular importancia al hablar de la pureza de María. Nos referimos a unas palabras del cántico de Ana, cuyo texto, por desgracia, no es del todo seguro. Dicen así en la edición del P. de Strycker:

---

[137] Peretto, a.c.: Marianum 16 (1954) 252.

[138] Peretto, a.c.: Marianum 22 (1960) 190-191.

[139] Perler, a.c., 26.

[140] *Natividad de María* 1,4: De Strycker, p.68; BAC 148 p.138.

> ἔδωκέν μοι Κύριος, ὁ Θεὸς μοῦ, καρπὸν δικαιοσύνης αὐτοῦ, μονοούσιον πολυπλάσιον [141].

Tres términos pueden ser estudiados en este texto: αὐτοῦ, μονοούσιον, πολυπλάσιον.

El pronombre αὐτοῦ, ha sido de nuevo restituido felizmente por el P. de Strycker, quien lo ha comentado así:

> Esta palabra tiene su valor en la intención del autor: el nacimiento de María no resulta de la justicia de sus padres, sino de la justicia misericordiosa de Dios, que cumple las promesas de la alianza [142].

Mons. Perler lo ha entendido también así:

> María no es un fruto de justicia terrena, ni de solicitud humana, sino de la justicia y la gracia de Dios [143].

Ya antes había escrito Jugie, acentuando la idea de santidad:

> Se llama a María fruto de justicia (es decir, fruto de santidad), digno del que lo ha dado [144].

Entendida así la expresión, aunque podría aludir simplemente a la esterilidad de los padres de María, que Dios ha superado con una intervención de su poder, es cierto que encontraría mejor explicación todavía en una concepción virginal. Pero no sabríamos asegurar que ése es realmente el sentido de la frase. Porque tal vez no quiera decir Ana sino esto: Dios me ha dado un fruto cumpliendo la promesa que me había hecho por el ángel. La *justicia de Dios* sería sólo su fidelidad en cumplir su promesa; pero no las promesas de la alianza, sino la que hizo por el ángel a Ana en orden a su maternidad [145].

---

[141] Ib., 6,3: DE STRYCKER, p.94; BAC 148 p.147.

[142] O.c., 95, comentario crítico.

[143] A.c., 31.

[144] O.c., p.63. Véase cómo lo entendió Jacobo de Kokkinobaphos (*Oratio 2 in Nativitatem Deiparae* 17: PG 127,592): «No es, dice, fruto de oración o de lágrimas o de trabajos, sino de su justicia; don de su justicia sola». Para Santos Otero (BAC 148 p.147 nt.42) equivale a *fruto santo*, o, mejor aún, a *fruto de bendición*.

[145] La fuente de la frase hay que verla, mejor que en los pasajes bíblicos en que recurre καρπὸς δικαιοσύνης, en la narración del nacimiento de Samuel (1 Sam 1,27). En ambos casos, «Ana» reconoce el don de Dios (ἔδωκέν μοι Κύριος). El autor de la *Natividad de María* modifica su fuente:

Si es así, el texto no aporta nada nuevo al tema de la santidad de María. Y creemos que es así como se debe entender [146].

El problema crítico de los otros dos términos es más complicado. Hasta que Testuz publicó el texto del papiro Bodmer, no se conocía para el primero otra lectura que μονοούσιον. Pero el citado papiro lee μονόσιον, lectura singular que el mismo editor rechazó [147], como la ha rechazado también De Strycker [148]. Sin embargo, Mons. Perler ha juzgado que el papiro Bodmer ofrece un texto mejor, a pesar de que μονόσιον es un término totalmente desconocido en la literatura patrística. Precisamente por su rareza y por su semejanza fonética piensa Perler que leyeron o entendieron los copistas μονοούσιον, término nada popular, sino preferentemente filosófico-teológico, que, por lo mismo, no puede presumirse en el autor de la *Natividad de María*. Además no se ve qué pueda significar el llamar a María «fruto de una sola esencia». En cambio, la variante del papiro ofrece un sentido incomparablemente mejor. Ya Clemente de Alejandría escribió μονὸν γοῦν τὸν σοφὸν ὅσιον κηρύττουσιν [149]; y en Ap 15,4 se dice ὅτι μόνος ὅσιος. Tenemos ahí separados los elementos que se unieron en nuestro μονόσιον, si es que el autor no escribió también μόνον ὅσιον. El sentido sería: María es un fruto que puede llamarse «solo santo» (alleinheilig), es decir, santo de un modo que, por dignación divina, lo sacaba fuera de la humanidad sujeta a la maldición del pecado [150].

Sin embargo, las mismas referencias aludidas hacen poco probable que el nuevo vocablo se aplique a María. Su estructura lo situaría sin duda más cerca de Ap 15,4 que del texto de los *Stromata*; y resulta muy poco probable que el autor de la *Natividad de María* haya pensado en aplicar a María una expresión que el Apocalipsis consigna como característica de Dios [151]. Debe, pues, retenerse μονοούσιον con toda la tradi-

---

lo que Dios ha dado a la nueva Ana no es el *fruto de su oración* (como a la madre de Samuel), sino el *fruto de su justicia* (la de Dios). Pero es que en el pasaje en que se inspiraba canta también la antigua Ana la «justicia» de Dios (1 Sam 2,2).

[146] Así también lo entiende Cothenet (a.c., 92-93).

[147] *Nativité de Marie: Papyrus Bodmer V* p.56.

[148] Véase su crítica del texto en o.c., p.225s.

[149] *Stromata* 1,26,168,4: GCS Clem Alex 2 [15] 105; PG 8,916.

[150] PERLER, a.c., 29-30.

[151] La expresión μόνη ἁγνή en el texto más antiguo del *Sub tuum prae-*

ción manuscrita, exceptuado sólo el papiro Bodmer. Su significación es: Dios le ha dado a Ana en María un fruto, que es único *en su realidad*, aunque es múltiple en su valor; uno solo, que vale por muchos [152].

Para el significado de μονοούσιον en el texto es decisiva su oposición con πολυπλάσιον, que de un modo o de otro significa una multiplicidad contrapuesta a la unicidad anterior.

Si debe leerse πολυπλάσιον, o πολυπλούσιον, es una cuestión todavía no resuelta. De Strycker ha resumido bien los datos de la tradición manuscrita y se ha decidido por πολυπλάσιον a pesar de que πολυπλούσιον está muy bien garantizado en aquélla. Las razones principales de esa decisión son que πολυπλούσιον no está sólidamente atestiguado en otros documentos y no presenta tampoco en sí mismo una formación normal [153]. Estas razones no parecen absolutamente decisivas [154]. Pero, como quiera que sea, el sentido no sería muy distinto. De Strycker traduce πολυπλάσιον, por *múltiple* [155]. Pero el monje de Kokkinobaphos, leyendo πολυπλούσιον, parafraseaba así:

> Porque este fruto único es muy feliz para todas las generaciones: único, causa de inmortalidad; único, produjo de la sola tierra virgen el fruto de la inmortalidad; único, abrió los

---

sidium es otra cosa. Ahí no tenemos un texto bíblico como fuente, en el que la expresión se aplica a Dios con énfasis particular.

[152] De Strycker ha citado la interpretación de Jacobo de Kokkinobaphos (PG 127,592): «Llama μονοούσιον a la unigénita, o a la justicia que es única sobre tan excelsa elegida»; y la alusión de Jorge de Nicomedia (PG 100,1412): «Tú, Señor, que prometiste al Patriarca multiplicar su descendencia más que las arenas del mar, no lo cumpliste dándole muchos hijos, sino con el nacimiento de uno solo». Sobre μονοούσιος, véase también DE STRYCKER, p.301.

[153] O.c., p.226 y 302.

[154] A través de la versión latina del *Adversus haereses* pudiera encontrarse también πολυπλούσιος en San Ireneo. En 3,10,6 se dice que Dios, el Padre, es *multus et dives*; en 4,20,11, que el Verbo nos ha mostrado al Padre como *dives et multus*; en 3,16,7, que el mismo Verbo puede llamarse también *dives et multus*, porque «*diviti et multiplici* voluntatis Patris deservit». La repetida expresión tiene todo el aire de traducir un único epíteto original, compuesto de los elementos *multus* y *dives*. Como, a juzgar por los pasajes en que se nos ha conservado el texto griego, el traductor latino traduce constantemente πλούσιος por *dives*, parece probable que *multus et dives* corresponda en el original a πολυπλούσιος. Así lo propusimos en Πολυπλούσιος *dans le Protévangile de Jacques et l'Adversus haereses d'Irénée*: RechScRel 50 (1962) 86-89. Las razones aducidas en contra por dom Rousseau (en SC 152, 235-236) han disminuido mucho la probabilidad de nuestra sugerencia.

[155] Igual Santos Otero, en BAC 148 p.147.

> tesoros de la bendición; único, descubrió los senos de la alegría; único, trajo a sus padres una gloria de sempiterno recuerdo; único, anunció al mundo el reino eterno [156].

Es decir, aunque no era más que una sola hija, valía por muchos hijos, en razón de los múltiples bienes que en ella se encerraban [157].

En conclusión, es dudoso que las palabras de Ana en su cántico signifiquen una pureza extraordinaria de María; ni, desde luego, por la expresión μονοούσιον πόλυπλάσιον, ni probablemente tampoco por la que la proclama fruto de la santidad de Dios. Pero, aun prescindiendo de ese pasaje, creemos que el autor de la *Natividad de María* pretendió sugerir una concepción virginal de María [158], como de hecho lo entendieron muchos en la antigüedad [159].

Establecido así el pensamiento de una concepción virginal en el texto de la *Natividad de María*, queda por examinar la segunda cuestión propuesta. ¿Pretende con eso el autor excluir de María el pecado original?

Por más falso que sea el camino ideado, es difícil no ver ahí un deseo de extender la singular pureza de María todo lo más posible, hasta sus mismos orígenes. Pudiera bien tratarse, como apunta Wenger [160], de la expresión falsa de una verdad confusamente sentida.

Cierto que, para afirmarlo, no basta aludir a etapas posteriores bien conocidas en la historia del dogma de la Inmaculada Concepción, en las que la oposición al privilegio mariano se apoyó fuertemente en la manera normal con que se había verificado su concepción. Habría que poner en claro de algún modo que ya en la segunda mitad del siglo II se establecía una conexión entre la concepción humana normal y la transmisión del pecado original; o, al menos, entre aquélla y un origen no santo ante Dios.

---

[156] *Oratio 2 in Nativitatem Deiparae* 17: PG 127,592s.

[157] En los textos de San Ireneo citados antes, el sentido de *multus et dives* no es tampoco otro: «Unus quidem et idem exsistens, dives autem et multus» (3,16,7); «unum et eundem, variis autem significationibus et multis appellationibus, multus enim et dives Pater» (3,10,6).

[158] Se ha querido ver en la *Natividad de María* 4,4-5,1 («Joaquín descansó el primer día en su casa y al día siguiente ofreció sus dones» en el templo) una discreta alusión a la concepción normal de María. Pero como Ana acaba de decir que ya ha concebido, será preciso no ver en esas palabras más que lo que expresamente enuncia: que Joaquín fue a dar gracias al Señor, sin descansar en su casa más que un día. Cf. JUGIE, o.c., p.59.

[159] Ya hemos visto lo que dice San Epifanio. Más adelante, San Andrés de Creta *(Canon in B. Annae conceptionem*: PG 97,1313) escribirá: «Fue concebida y nació la Santa Virgen María. No, como dicen algunos, a los siete meses y sin concurso de varón...» Alude sin duda a la interpretación que daban algunos al texto de la *Natividad de María*.

[160] A.c., 945.

En ese sentido es muy apreciable la observación de Monseñor Perler cuando hace notar que en Lc 1,35 parecía estar hecha la conexión inversa:

> διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ.

Varios manuscritos de la *Natividad de María* y algunas versiones, entre ellas la siríaca, dan en ese texto evangélico la lectura ἅγιον ἐστὶ καὶ [161]. Perler ha recordado a San Ireneo:

> Quapropter quod generatum est, *sanctum est et* Filius Altissimi Dei Patris omnium... [162].

Si el Hijo de María es santo precisamente por razón de su concepción virginal, es obvio se pensase lo mismo de María cuando se la decía concebida también virginalmente [163].

No podemos afirmar que el autor de la *Natividad de María* pensase en excluir de ésta el pecado original. Sin embargo, en la idea que propone de la pureza absoluta de María, no cabe una mancha ni siquiera en sus orígenes. La afirmación de esa absoluta pureza es clara. No se puede decir más, porque habría que suponer una teología sobre el pecado original y su propagación que ignoramos estuviese a su alcance.

Aun sin llegar expresamente hasta ahí, la figura de María aparece, ya en el siglo II, aureolada con luz destacada de pureza y de santidad.

---

[161] Cf. De Strycker, o.c., p.435.

[162] *Adversus haereses* 5,1,3: SC 153,26; PG 7,1122. Cf. SC 152,204.

[163] Perler, a.c.

Capítulo XIV

HACIA LA VENERACION DE MARIA

El relieve religioso que la figura de María ha ido tomando en la literatura cristiana a lo largo del siglo II, del que son buena prueba los capítulos precedentes, lleva obviamente a poner el problema de su culto. ¿Existe ya en esta época?

Naturalmente, no puede tratarse de un culto litúrgico; mucho menos de una fiesta dedicada a María. El problema puede ponerse solamente en relación con una posible veneración de María, al margen del culto estrictamente litúrgico.

Cothenet, citando a Jouassard y a Cecchelli, ha escrito que a fines del siglo II la piedad mariana estaba en pleno esplendor, como lo atestiguan los textos de San Ireneo y las pinturas de las catacumbas [1], y que el fin de dicho siglo señala una etapa importante en el desarrollo de la piedad mariana [2]. Allí encontraríamos ya a María en su papel de abogada nuestra, con una «orientación de los espíritus hacia la invocación de la Virgen» [3]; allí hallaríamos los vestigios de las primeras oraciones dirigidas a ella. ¿Es posible documentar todo esto sólidamente?

Se comprende el interés que tiene el problema para trazar con exactitud la línea evolutiva que ha seguido el culto de María antes de la desbordada efusión de mediados del siglo V. Pero, aquí como nunca, es preciso no sobrepasar los datos históricos, sino dejarlos sobriamente hablar y captar sencillamente su lenguaje en un esfuerzo de objetividad absoluta.

1. La documentación de la literatura cristiana

Los principios de todo culto hacia una persona, humana o angélica, suponen una primera etapa en la que se la señala y se la destaca situándola como en puesto aparte frente a las demás. La figura así destacada suscita la admiración correspondiente a su dignidad singular. Y si de algún modo se presenta relacionada con nosotros en el orden religioso, obviamente brotarán la veneración, la alabanza, el amor, la invocación, la imitación. Todo ello no se logrará en un día; supone tiempo y exige coyunturas históricas para que se vaya paso a paso desarrollando la evolución de esos aspectos diversos, contenidos ya virtualmente en la semilla inicial.

---

[1] *Marie dans les Apochryphes*, en *Maria* [Du Manoir] 6 p.144.

[2] Ib., 102.

[3] La frase es de A. d'Alès, en DAFC 3,168.

En el caso de María es innegable el relieve que su figura ha ido cobrando a lo largo de todo el siglo II. La imagen bella de la Virgen-Madre del Redentor, la figura atrayente de la nueva Eva, fiel y obediente, «causa de salvación», se ha ido enriqueciendo con títulos honoríficos que la destacan en un puesto único para ella.

María, lo hemos visto, es ya «la Virgen», «la Virgen pura», «la oveja hermosa», «la Virgen del Señor». Un nimbo de inocencia celestial va circundando su figura, siempre al lado de Cristo, cuya Madre es, pero siempre en relación con los hombres a quienes con sus virtudes excelsas les trae la salvación.

Las páginas de la *Natividad de María* son particularmente expresivas en este sentido. Vimos ya cómo el autor acumula los procedimientos literarios para presentar a María como «la Virgen del Señor», la creatura predestinada por Dios para que sea toda suya, consagrada a El por sus padres, más del cielo que de la tierra, protegida en el templo de todo hálito profano, guardada celosamente por Dios para que sea siempre «pura para El»[4]. Es una imagen ideal de consagración al Señor, que prolonga visiblemente la línea de San Pablo. ¿No se adivina ahí, como en filigrana, el modelo de las vírgenes cristianas? ¿No lo ha intentado así el autor? Si pensamos que la obra se compone muy probablemente en Egipto[5], donde pronto Orígenes va a llamar a María «primicias de la virginidad» entre las mujeres[6] y donde luego la existencia de personas consagradas a Dios va a provocar una abundante literatura en la que María aparecerá explícitamente como el ejemplar y el modelo supremo de sus vidas consagradas, no parece aventurado afirmar que en la *Natividad de María* se dan ya los primeros pasos, vacilantes aún e indecisos, de esa carrera magnífica.

En la misma obra se han querido ver vestigios de plegarias de alabanza a María[7]. Tales son las bendiciones de los sacerdotes sobre la Niña de un año:

> ¡Dios de nuestros padres! Bendice esta niña y dale un nombre célebre y eterno en todas las generaciones. Y todo el pueblo dijo: ¡Ojalá sea así! Amén.
> ¡Dios de las alturas! Vuelve tus ojos sobre esta niña, y bendícela con una bendición suprema, que no haya ninguna mayor[8].

Más claras aún son las palabras con que la recibe el sacerdote en el templo a los tres años:

> El Señor Dios ha engrandecido tu nombre en todas las generaciones. En ti, los últimos días, mostrará el Señor la redención a los hijos de Israel[9].

Las mismas alabanzas se repiten cuando María vuelve al templo a fin de entregar sus labores de escarlata y de púrpura para el velo del templo:

> María, el Señor Dios ha engrandecido tu nombre, y tú serás bendita en todas las generaciones de la tierra[10].

La predicción sacerdotal empieza a cumplirse inmediatamente con el saludo de Isabel, que modifica el autor de un modo significativo:

> ¿De dónde a mí que la Madre de mi Señor venga a mi casa? Porque he aquí que lo que hay dentro de mí saltó de júbilo y *te bendijo a ti*[11].

Esa bendición del hijo de Isabel es admiración estremecida ante la dignidad extraordinaria de la Madre del Señor y es confesión exultante de su grandeza singular. María misma lo entiende así. Véase la reacción que descubre el autor en ella:

> María levantó al cielo los ojos y dijo: ¿Quién soy yo, porque he aquí que todas las generaciones de la tierra me proclaman bienaventurada?[12]

---

[4] Véase nuestro c.13 § 4.

[5] Cf. De Strycker, o.c., p.419-423.

[6] *In Matthaeum* t.10,17 (GCS Or 10 [40] 22; PG 13,877).

[7] Cothenet, a.c., 102.

[8] *Natividad de María* 6,2: De Strycker, p.92; BAC 148 p.146.

[9] Ib., 7,2: De Strycker, p.98-100; BAC 148 p.149. Es clara la reminiscencia del *Magnificat:* Lc 1,48.

[10] Ib., 12,1: De Strycker, p.118; BAC 148 p.156.

[11] Ib., 12,2: De Strycker, p.118; BAC 148 p.156.

[12] Ib., 12,2: De Strycker, p.120; BAC 148 p.156.

Parece claro que estamos en un clima en el que la oración de alabanza a María está despuntando ya, empujada por el saludo de Isabel, por la efusión de Juan, por las palabras del ángel y, no menos, por la predicción personal de María misma.

¿Encontramos igualmente los vestigios de un culto de invocación? Podría afirmarse con seguridad si apareciese María en nuestros textos *intercediendo* por los hombres ante Dios. Hemos dicho en capítulos anteriores que ese gesto de intercesión mariana se ha querido ver en el *Adversus haereses* [13] y en los *Oracula Sibyllina* [14]. En esta última obra resulta sugestiva la visión de María intercediendo ante Dios por los hombres mientras los tiempos de la Iglesia peregrina dejan margen a la conversión y a la penitencia.

Pero ya hemos explicado por qué ni una obra ni otra nos parecen ofrecer un testimonio seguro a favor de una *intercesión* de María por los hombres [15]. No puede, sin embargo, negarse que la *defensa* de María, que con su obediencia y su fe destruye la obra de muerte inducida en el género humano por la incredulidad y la desobediencia de Eva, constituye un verdadero fundamento para invocarla pidiendo su auxilio poderoso y su intercesión. El fundamento ahí está; y tiene razón Cecchelli cuando ve en el paralelo Eva-María la fuente de mayor influjo en el siglo II para el culto de invocación a María [16]. Lo que no aparece todavía es que ese fundamento verdaderísimo haya llevado ya entonces a formular una plegaria de invocación.

Del conjunto de las observaciones anteriores se deduce claramente que la persona de María había obtenido ya a fines del siglo II un relieve religioso y soteriológico tal, que se anunciaba como inminente un culto hacia ella en múltiples aspectos y sentidos. Apunta sin duda alguna la línea de un desarrollo que no tardará en aparecer.

---

[13] *Adversus haereses* 5,19,1 (SC 153,248; PG 7,1175): «ut virginis Evae virgo Maria fieret advocata». Es interesante paralelo la frase de la *Epideixis* 33 (SC 62,85): «para que una virgen, haciéndose abogada de una virgen, destruyese...».

[14] *Oracula Sibyllina* 2,311: *Neutest. Apokr.* 2,528; GCS 8,43, y 8,357s; ib., 2,522; GCS 8,165.

[15] Sobre el pasaje de San Ireneo, véase el c.11 § 3; para los de *Oracula Sibyllina*, el c.13 § 3.

[16] O.c., I p.148.

2. La documentación de la arqueología cristiana

Frecuentemente se ha aludido a las manifestaciones de la arqueología cristiana en el siglo II para documentar el culto a María. El tema es del mayor interés, porque puede significar un paso más en la evolución histórica de dicho culto.

Vamos a comenzar por el testimonio mariano de las catacumbas. Kirschbaum ha escrito, a propósito de la primera pintura de María:

> María entra en el arte cristiano sin casi sentirse, solamente como para acompañar a su divino Hijo; pero poco a poco su figura se va destacando de las escenas de los primeros años de la vida del Salvador para hacerse después independiente [17].

Esa primera aparición de María en el arte cristiano, hacia la segunda mitad del siglo II, la tenemos en la adoración de los Magos que se nos ha conservado en la capilla griega de la catacumba de Priscila. En ella, como en otras semejantes del mismo tema, aparece María con el Niño en brazos, sentada en lugar preeminente, que da una dignidad particular a su persona.

En la misma catacumba de Priscila se halla la pintura más antigua de la anunciación. María aparece sentada en una especie de cátedra. Ante ella, un joven levanta su mano en actitud de hablar. La pintura es también del siglo II [18].

En idéntico ambiente, pero más destacada la figura de María, se encuentra también en la catacumba de Priscila la famosa pintura en que se ve a María con el Niño reclinado en su pecho y vuelto hacia el espectador. A su izquierda, un hombre señala con su diestra a la Madre y al Niño. Sobre la escena brilla una gran estrella que pertenece sin duda al grupo indicado con el gesto de la mano [19].

De Rossi vio en esa escena la representación de la profecía de Isaías sobre la virgen-madre de Emmanuel. Su interpretación, con mayor o menor seguridad, es ciertamente la que ha prevalecido durante mucho tiempo [20]. Pero recientemente

---

[17] *La Madonna nella antichità cristiana*, en *Mater Christi* [Collezione di Studi Mariani edita dalla Catholica Fides-Edizioni sotto gli auspici e l'alto patronato della Custodia Francescana di Terra Santa] (1957) p.437.

[18] Kirschbaum, a.c., 439.

[19] Una reproducción en colores puede verse en el artículo *Catacombes (Art des)* de DALC 2, ilustración fuera de texto.

[20] La historia de la interpretación, con su respectiva bibliografía, está

Kirschbaum ha negado que el profeta de la escena sea Isaías y que se trate, por lo tanto, de la profecía cumplida de la virgen-madre. Teniendo en cuenta la presencia de la estrella y su unión con Balán en otras pinturas posteriores, Kirschbaum ve en la escena a Balán contemplando la estrella de Jacob (Num 24,17). Estamos en un conocido ambiente de Epifanía [21].

Kirschbaum tiene el gran mérito de haber fijado la atención sobre la presencia de la estrella en la escena y el de haberla ilustrado con amplia documentación patrística y arqueológica. Pero no parece exacta esta afirmación suya, importante en todo el razonamiento que presenta:

> Hasta el siglo v no se encuentran los primeros textos en que junto a Balán viene citado Isaías en nuestro complejo [22].

Cecchelli [23] ha citado un pasaje de San Justino, en el que Núm 24,17 viene aducido como de Isaías junto con otras palabras auténticas de éste:

> Isaías, otro profeta, dice así, profetizando lo mismo con otras palabras: Se elevará una estrella de Jacob (Núm 14,17), y una flor subirá de la raíz de Jessé (Is 11,1), y sobre su brazo esperarán las gentes (Is 11,10, LXX). De verdad, una estrella brillante se elevó y una flor subió de la raíz de Jessé: ése es Cristo [24].

Hoy no parece se pueda afirmar que se trata de una simple distracción de San Justino al nombrar al profeta. Daniélou ha observado, a propósito de esta asociación de Núm 24,17 con Is 11, que debía de ser muy antigua, puesto que la encontramos en los *Testamenta XII Patriarcharum* [25] y aun parece suponerse en Ap 22,16:

> Yo soy la raíz y el linaje de David,
> la estrella brillante de la mañana [26].

---

muy bien recogida por E. Kirschbaum *(Der Prophet Balaam und die Ambetung der Weisen:* RömQtSchr 49 [1954] 157-159).

[21] A.c., en RömQtSchr 159-170; *La Madonna nella antichità cristiana,* en *Mater Christi* p.438.

[22] A.c., en RömQtSchr 165. Se refiere a Quodvultdeus, *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei* 3,6: PL 51,820.

[23] *Mater Christi* 1 p.126s. Este pasaje no se le ha pasado por alto a Kirschbaum (cf. a.c., 130s); pero lo tuvo por un *lapsus calami* de San Justino.

[24] *Apologia* 1,32,12-13: FlPatr 2,64; BAC 116 p.217.

[25] *Testamentum Iudae* 24,1, en *Testamenta XII Patriarcharum,* ed. De Jonge [Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece 1] (Leiden 1964) p.34.

[26] *Théologie du judéo-christianisme* p.246 nt.1.

Esta manera de aducir citas compuestas se tiene hoy por una prueba de la existencia de series de testimonios bíblicos agrupados en torno a un tema central, como consta por otros muchos casos, que encuentran así su explicación mejor. Estaríamos aquí ante unos *Testimonia* que agrupaban textos en torno a la aparición del Mesías en la tierra.

Ese hecho, reconocido hoy, puede explicar con mayor exactitud la figura profética de la pintura a que nos estamos refiriendo. El profeta dibujado en ella sería más bien una superposición de Isaías y Balán, semejante a la superposición que hemos visto en el pasaje de San Justino. La pintura resulta de ese modo una representación convergente de los profetas que anuncian esta virgen-madre, cuyo Hijo, el Emmanuel, vástago por ella del linaje de David, es el mismo astro brillante que ilumina a las naciones. Debe aceptarse que la escena es una escena de Epifanía, como lo ha documentado muy bien Kirschbaum; pero no creemos haya de excluirse la intención de referirse a la virgen-madre de Emmanuel, tan ligada por otro lado con la aparición del Salvador de las naciones.

Semejante representación de María encaja perfectamente en la teología del siglo ii. Los capítulos anteriores han puesto de manifiesto que es precisamente la maternidad virginal (en alusión constante a Is 7,14), con su proyección universal soteriológica, lo que constituye el rasgo más característico de la Mariología de esa época.

Pero, si esta interpretación de la figura de María en el fresco de la catacumba de Priscila encuadra exactamente en la Mariología del siglo ii, ¿puede afirmarse con seguridad, desde el punto de vista arqueológico, que sea ésa realmente la fecha en que se ejecutó la pintura?

Las fechas asignadas a la pintura por los arqueólogos oscilan desde fines del siglo i o principios del ii, pasando por todo este siglo, hasta los primeros decenios del iii [27]. Hoy se la tiene por una obra de hacia el año 200 [28]. Tenemos así una convergencia cronológica entre el testimonio literario y el arqueológico.

Para nuestro tema, ese resultado significa una nueva prueba del conato por hacer resaltar la figura de María, que pudimos destacar ya en el párrafo precedente.

---

[27] Véase Cecchelli, o.c., 1 p.122-124.

[28] Cf. Kirschbaum, a.c., en *Mater Christi* p.438.

Un paso más se daría con la famosa escena de la *velatio* en la misma catacumba de Priscila. Se ha escrito, en efecto, que el cuadro se podría titular *Virgo virginum*, viendo allí a María como prototipo de la virginidad consagrada a Dios [29]. Tendríamos de nuevo una convergencia con la *Natividad de María*. Pero, dejando a un lado la interpretación divergente que se ha propuesto, según la cual no se trataría de una *velatio*, sino de una corriente escena de magisterio (lo que se ha tomado por velo sería sencillamente un volumen desplegado) [30], la famosa pintura no pertenece a nuestra época, ya que se data corrientemente en el siglo III [31].

En cambio, Margarita Guarducci ha interpretado en sentido mariano una inscripción sepulcral de la misma catacumba de Priscila, asignándole como fecha el final del siglo II o, a lo más, principios del III. En la conocida inscripción *VERICUNDUS* se había observado una M con trazo superior de abreviatura, intercalada entre *VERIC* y *UNDUS*, que se interpretó diversamente como el nombre del difunto, como *memoria* y, más ordinariamente, como *martyr*. M. Guarducci lee *Maria*, apoyando su interpretación en otros varios casos semejantes, aunque algo posteriores [32]. Si esa interpretación es exacta, estaríamos ante una invocación del nombre de María, algo así como señal de salvación, sobre una tumba cristiana.

3. Los orígenes del culto mariano y el culto de las diosas paganas

Es bien conocida la posición de numerosos autores de fines del siglo pasado y principios del presente, para quienes resultaba una verdad definitivamente adquirida el origen pagano del culto de María. Este no es otra cosa que la trasposición cristiana de los diversos cultos paganos a las diosas madres y vírgenes que pululaban en el mundo helenista por la época en que apareció el cristianismo.

---

[29] Kirschbaum, ib., 441; Cecchelli, o.c., p.129-131.

[30] Cf. M. P. A. Février, *Les peintures de la catacombe de Priscille*: Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 71 (1959) 301-319.

[31] Al mismo siglo parece remontar el grafito χαιρε Μαρια, encontrado en la iglesia-sinagoga de Nazaret, en el sitio que se supone habitaba la familia de María. Cf. B. Bagatti, *L'Eglise de la Circoncision* (Jérusalem 1965) p.103-108.

[32] *Maria nelle epigrafi paleocristiani di Roma*: Marianum 25 (1963) 257-258.

Semejante posición se refería ante todo al momento mismo en que aparece la figura de María en las narraciones evangélicas de la infancia de Jesús. Pero obtenía su desarrollo más completo en la coyuntura histórica del siglo IV, cuando el culto de María comenzó a desarrollarse con empuje mayor [33].

A nosotros aquí no nos interesa el primer aspecto de la tesis, hoy científicamente superado. En rigor, tampoco nos interesaría el segundo, que se refiere a un momento histórico muy posterior; pero ese segundo aspecto puede aplicarse también al siglo II y al III, como desarrollo homogéneo de una misma línea histórica.

C. Prümm ha hecho un estudio metódico y definitivo sobre el problema examinando con cuidadoso detalle los diversos cultos de diosas-madres con los que se ha pretendido explicar el culto cristiano de la Madre de Dios [34]. Allí vemos desfilar la Astarté cananea, la Gran Madre egea, la Diosa-Tierra griega (se la llamará Cibeles, Artemis, Afrodita, Deméter), la Isis egipcia, la Gran Diosa cartaginesa y tantas más [35].

En el fondo se trata siempre de una religión naturista primitiva que venera el principio de la fecundidad; una especie de religión panteísta de la vida. Aun en los casos en que encontramos un culto a la diosa-virgen, lo que se adora es siempre la mujer, como símbolo de la vida [36]. Como se ve, esa idea no tiene nada que ver con el culto dado a María. Es radicalmente diferente. Como se ha escrito con mucho acierto:

> El culto mariano está fundamentado *únicamente* sobre el papel eminente de María dentro del plan divino de la salvación [...]. El culto mitológico de la madre se fundamenta *únicamente* sobre el papel de ésta en orden a la transmisión de la vida [37].

Los documentos literarios o arqueológicos de los siglos I y II no indican actitud alguna sincretista por parte de los cristianos.

---

[33] Sobre la diversidad de estas dos etapas y la actitud de los citados autores frente a ellas, véase J. Daniélou, *Le culte marial et le paganisme*, en *Maria* [Du Manoir] I p.161-174, que seguimos en nuestra exposición.

[34] *Die christliche Glaube und die altheidnische Welt* I (Leipzig 1935) p.285ss. Véase también F. J. Doelger, *Mutter der Götter und Mutter Gottes*: AntChrist I,118-123; *Die Himmelkönigin von Karthago*, ib., 92-107; Machen, *The virgin birth of Christ* (New-York 1930).

[35] Para la identidad en una sola diosa, cf. Apuleyo, *Metamorphosis* 11,5.

[36] Clemente Alejandrino, *Protrepticus* 4,62,2-4: SC 2,125-127; GCS Clem I [12] 47s; PG 8,161.

[37] Daniélou, a.c., 180.

Al contrario, desde los apologetas del siglo II, los escritores cristianos condenaron duramente esos cultos paganos. La idea de una adoración de María como a una diosa no encuentra el menor apoyo documental y es radicalmente opuesta a la fe monoteísta cristiana. Por eso no hay vestigio de sacerdotes o sacerdotisas, ni de ofrendas y sacrificios en honor de María. Todo es aquí diferente y discurre por cauces totalmente distintos.

El culto a María se va abriendo paso muy lentamente, a medida que se va reflexionando sobre la fe en su maternidad virginal y se va profundizando en la posición especialísima que Dios le asignó en su plan de salvación del mundo. Aquí no hay nada de una exaltación de la generación y de la sexualidad, de la pasión, de la vida cósmica, ni de su repetición cíclica a lo largo de las estaciones anuales. Estamos en un orden implantado en la historia humana, cuando llega la plenitud de los tiempos, por una irrupción personal de Dios en esa historia, irrupción que estaba largamente profetizada, prefigurada y preparada [38].

Finalmente, como la teología mariana se desarrolla a partir del Nuevo Testamento, también las primeras manifestaciones del culto a María, tan discretas como las que hemos podido descubrir en el siglo II, entroncan directamente con las alabanzas a su fe en Lc 1,45; a su maternidad virginal y divina en Lc 1,42s y 46-48, y a ambas juntas en la perspectiva de Lc 8,20s.

Se ha escrito que, en su desarrollo histórico, el culto a María, puesta siempre a salvo la pureza de sus características esenciales, ha tenido contactos con símbolos y expresiones utilizadas en las mitologías, librándolas de la significación desviada y falsa que éstas les daban. Eso no es una contaminación del culto por la mitología, sino, al contrario, una destrucción por el culto cristiano de la significación mitológica de los ritmos de la vida humana [39]. Esa observación podrá valer para los siglos posteriores; en los siglos I y II no tiene aplicación alguna. En ellos, la doctrina teológica va influyendo en destacar la figura excepcional de María y en suscitar sentimientos de religiosa admiración y veneración hacia ella. La aparición sobria y discreta de esos sentimientos va marcada desde el principio con el sello de la pureza, que distinguía la fe y la teología que los originaba.

---

[38] Cf. PRUEMM, o.c., p.313-333.

[39] DANIÉLOU, a.c., 180.

CONCLUSION

Las páginas anteriores nos han ido reproduciendo, trazo a trazo, la primera imagen posbíblica de María. Imagen que entronca perfectamente con la línea neotestamentaria, que prolonga, penetrando agudamente en las profundidades misteriosas del plan salvífico de Dios.

Porque es, sin duda alguna, ese designio divino el que está siempre en el primer plano de esta primitiva Mariología. Y dentro de él, la salvación, que no es ya mera esperanza sostenida por la profecía y la figura, sino posesión radiante y gozosa de un momento feliz, en el que todos los siglos precedentes han encontrado su plenitud.

Su plenitud es Jesús, el Hijo de Dios hecho Hijo del hombre, en gesto que es ya por sí mismo salvación del mundo. Pero ese gesto histórico se cumple en el seno maternal de María. La plenitud de los tiempos y la salvación del mundo que esa plenitud proporcionó están indisolublemente ligadas con la persona de María y con la misión que le señaló el mismo plan salvífico de Dios. El Salvador no es otro que el Hijo de Dios, *natus ex Maria Virgine.*

Madre y virgen, Madre-virgen, he ahí la primerísima imagen de María. El equilibrio humanamente inestable entre esos dos conceptos, que sólo puede conservar suficientemente unidos una acción sobrenatural de Dios, se rompió fácilmente sacrificando un extremo ante la supervaloración del otro. La línea judaizante, que perdura en los ebionitas, sacrifica la virginidad: María es la madre de Jesús, una madre como todas las madres. La línea doceta, que, por imperativos superiores, se conserva en el gnosticismo, sacrifica la verdad real de la maternidad: Jesús pasó por María como el agua por el tubo, sin recibir en sí mismo ningún influjo verdaderamente maternal de María.

El equilibrio, roto así por fuerzas opuestas, había de restaurarse para mantener la fe primera que la Iglesia había recibido de la predicación apostólica. Restablecerlo fue la tarea inmediata de los grandes escritores de la época.

Ante todo, la verdad de la maternidad de María. Nuestra teología de hoy pasa fácilmente sobre este extremo, que admite como evidente. La teología de los siglos I y II lo destacó notablemente con una insistencia en la que latía toda la importancia de un elemento esencial en la fe cristiana. Esa insistencia reviste modalidades diferentes; pero es siempre idéntica en su contenido. En San Ignacio es obligada afirmación antidoceta; en San Justino, condición necesaria para que se cumplan las profecías que entroncan al Salvador con David, Jacob, Isaac y Abrahán; en San Ireneo es verdad católica, que se derrumbaría igualmente con el docetismo radical de Marción o con el docetismo disimulado del valentinianismo. De ahí su empeño en defenderla desde todos los frentes y con todas las armas: las antiguas promesas, las exigencias soteriológicas, todo lleva ineludiblemente a la verdad de la maternidad humana de María.

Pero frente a ese extremo era preciso mantener con igual fuerza el carácter virginal de la maternidad. San Justino subraya con rasgos vigorosos lo mismo el aspecto negativo que el positivo de la concepción virginal, que es también para él una exigencia del plan soteriológico de Dios. Lo es igualmente para San Ireneo, que la interpreta sobre el fondo de su teoría de la recapitulación, con el doble paralelismo Adán-Cristo y Eva-María. La fe universal de la Iglesia recibe coloraciones populares en la *Ascensión de Isaías*, en las *Odas de Salomón*, en la *Natividad de María*.

Para los escritores del siglo II, no se trata solamente de un dato obtenido por la revelación neotestamentaria. Esa revelación era, de hecho, la realización del testimonio múltiple de las antiguas profecías. Entre éstas tiene un puesto central la virgen-madre de Emmanuel. Pero su testimonio no es único a favor de la *nova generatio ex Virgine*. Lo mismo San Justino que San Ireneo han buscado en las Escrituras otras muchas pruebas de la fe tradicional en la concepción virginal, sin que hayan coincidido siempre en los textos aducidos.

Del mismo tema de la concepción virginal, la teología del siglo II ha estudiado el problema que presenta la exégesis de Lc 1,35 y la atribución de la encarnación al Verbo mismo bajo formas diversas. Esta última es un rasgo característico de la teología de aquella época.

También ha intuido el tema de la conexión existente entre la concepción virginal y la filiación divina, tema que posteriormente había de desarrollar con gran amplitud la teología patrística. La conexión está afirmada ya en el siglo II, siguiendo la sugerencia del ángel de la anunciación; hasta parece insinuarse un conato de explicación. Eso basta para hacer de la concepción virginal un signo y una manifestación terrena de la filiación eterna del Verbo. Aventurar una positiva explicación ulterior creemos va más allá de lo que dan los textos.

Esta maternidad virginal no es sólo integridad corporal en la concepción, sino, además, parto virginal de María. La afirmación del parto virginal está clara en diversos documentos del siglo II que no pueden alegremente tacharse de docetas. No es indiferente que florezcan con preferencia en medios judío-cristianos. La actitud de los grandes debeladores del docetismo es interesante. No subrayan la virginidad del parto que pudiera dar ocasión a objeciones docetas; pero tampoco aluden, ni de lejos, a un parto normal que pudiera haberles proporcionado un argumento a favor de la realidad del cuerpo de Jesús, como lo son el comer, el beber, el cansarse y cosas semejantes a que expresamente se refieren. Es un indicio discreto que debe históricamente integrarse con las otras afirmaciones expresas.

El tema de la virginidad perpetua de María no está positivamente abordado por los escritores del siglo II; está más bien supuesto, como algo que es obvio en la misión maternal que tiene María dentro del plan de Dios. Sólo existe un conato positivo de resolver el problema bíblico de los «hermanos» de Jesús, dándolos por hijos de José en un matrimonio anterior. Poco importa que ese conato se abandonase después generalmente; lo interesante es que, a través de esa hipótesis, se vislumbra la fe de la Iglesia en la virginidad perpetua de María, como algo existente con seguridad a fines del siglo II.

La verdad de la maternidad divina de María se oye en el siglo II como un eco sereno de la voz tradicional que enlaza con el Nuevo Testamento. San Ireneo subraya fuertemente la unidad personal de Cristo, Verbo de Dios e hijo de la Virgen, intercambiando las propiedades y atributos físicos, humanos y divinos. Sin el término que se va a hacer clásico después, ahí está ya todo el contenido del dogma de Efeso. La *Natividad* *de María* lo ha sugerido con procedimientos populares diferentes: el Niño que nace de María aparece en el mundo con caracteres de una verdadera teofanía.

Que la maternidad virginal de María es una maternidad estrictamente soteriológica, es una verdad múltiplemente profesada por todos los grandes escritores del siglo II. María constituye un objeto de su estudio precisamente porque aparece como un elemento esencial en el plan divino de la salvación. Pero su misión soteriológica no se reduce a eso. El paralelo Eva-María, iniciado en San Justino y desarrollado por San Ireneo, pone de relieve una acción personal de María en orden a la salvación, que no coincide totalmente con su actuación física maternal en orden a Jesús. Se presentan con relieve sus actos libres y virtuosos, su fe y su obediencia sobre todo, que se describen como defensa del género humano, como mediación, como causa de salvación. Y esa doctrina entronca bien con la teología asiática, que enlaza, a su vez, con San Juan.

Dentro de esa concepción, San Ireneo ha llegado a intuir la humanidad entera espiritualmente regenerada y redimida en el seno maternal de María. En esa enseñanza, no sólo apunta claramente la maternidad espiritual de María, sino que se señala felizmente el fundamento más profundo de su teología.

Al tema María-Iglesia, de antecedentes conocidos en la teología moderna, comenzó a dedicársele especial atención hace veinte años. Aquellas investigaciones, que tuvieron su corona en el capítulo VIII de la constitución dogmática *Lumen gentium,* se esforzaron más de una vez por encontrar el tema ya en la teología del siglo II. En sus sitios respectivos hemos tenido ocasión de examinar los textos aducidos y de darles la interpretación que hemos juzgado más objetiva. A pesar de los conatos hechos, creemos lealmente que, si el siglo II ofrece ciertamente puntos de arranque para un desarrollo posterior del tema, éste no se encuentra todavía en el horizonte teológico de aquel siglo.

La santidad personal de María viene afirmada comúnmente en el siglo II como un corolario natural de su misión maternal y de su misión soteriológica. No deben forzarse los textos para descubrir en ellos la concepción inmaculada de María; pero tampoco puede desconocerse que presentan a María como la Virgen, la Virgen pura, la Virgen del Señor consagrada del todo a su servicio. Así aparece ya María rodeada de una aureola de inocencia y de santidad.

Hablar de verdadero culto a María en el siglo II sería anacrónico. Pero es preciso señalar ya en él los primeros pasos de un desarrollo homogéneo que llevará al culto de los siglos posteriores. La figura de María ha adquirido ya, a fines de ese siglo, un relieve religioso que la destaca personalmente. Es la Madre del Salvador, la nueva Eva, asociada al nuevo Adán en la obra de la salvación. Pero esa realidad, que se actúa libre y meritoriamente con acciones de santidad personal, basta para realzar en sí misma la figura excelsa de María. Eso, que literariamente culmina en la *Natividad de María,* constituye arqueológicamente los primeros balbuceos de un culto en el que hallará realización magnífica el canto de alabanza de todas las generaciones a la Madre del Señor.

Tal es, en resumen, la imagen que se formaba de María la cristiandad de los siglos I y II. María, dentro del plan divino de la salvación, en función directa de Jesús, que es Dios Salvador, se mueve esencialmente entre dos coordenadas: la maternidad virginal y la participación activa como nueva Eva junto al nuevo Adán en la recapitulación de la historia humana, que es la salvación traída al mundo por Dios.

INDICE BIBLICO

Gén 1,2 145
2,24s 237
3,1-6 294
3,4-5 270
3,15 294 295
37,10 192
49,11 104 105 106 111 112 122 123 134 135 136 148 178
Ex 7,10 113 122 134 136 137
13,2 240
19,9 262
19,16-18 214
19,16 262
19,18 262
20,21 262
24,16s 214
40,34s 262
Núm 5,11-31 102
24,17 132 135 193 362
1 Sam 1,11 342
1,27 352
1,28 342
2,2 353
2,11 342
2 Sam 7,12 111 122 183
1 Re 8,11s 262
2 Par 6,9 110
Job 1,13 19
Sal 7,15 270
21,4 268
21,10 208
32,6 155
71,5.17 107 111 130-132 180
84,12 162
109,3 107 111 130-132 180
118,22 123
131,11 110s 122 134 136 137
Sab 18,14 193s
Is 7,14 35 103 108s 111 114-117 122 123 134 135 136 138 157 195 210 220 222 233 263
7,16s 129
8,3 124 129 134 221 222
9,6 134 220 222
10,10 129
10,16 129
11,1-10 132 135
11,1 362
11,10 362
28,16 105 113 122 123 134 136 137 182
49,5s 114 122 134 136 137
53,2 123
53,8 104 106 111 117-122 123 129 134 135 220 222
66,7 117
Jer 1,5 132
17,9 118 120 134
27,9 223
29,9 220
Lam 4,20 154
Dan 2,34 104 105 111 112 113 122 123 134 135 136 137
7,13 104 111 123 135 136 210
Jl 3,1 145
Mt 1,1ss 314
1,18s 124 213 234
1,18-20 154 237
1,20 23 140 142 145 156 158
2,1-12 195
2,20 245
14,20 237
25,6 195
27,50 195
Lc 1,26-28 161 209
1,28 97
1,29-37 161
1,30 97-162
1,31s 142
1,34s 124
1,35 12 24 46 96 140-146 150 155-158 163 166 169 174 178 184 185 356 368
1,37 210
1,38 162
1,42s 366
1,45 366
1,46-48 366
1,48 366
2,4 78
2,7 240
2,23 222 240
3,23s 314
8,20s 366
8,44 263
12,50 323
Jn 1,13 19 145 167 174 178 182 183 184 185 209 210
20,24s 214 263
20,29 215
Act 2,30 110 111
Rom 1,3-4 173 174
16,25s 197
1 Cor 1,18-25 197
2 196
5,7 303
Gál 1,19 227
Flp 2,3-11 24 209
Tit 3,5 307
Heb 1,2 192
7,3 213
11,3 192
Sant 1,15 270
Ap 12 194s
15,4 353
22,16 362

INDICE DE FUENTES

Acta Pauli 57 78.
Acta Petri 122-128 136 137s 205 206 213.
Arístides 18 82 330s.
Ascensión de Isaías 79 94 124 204-206 211 332.
Enoch eslavo 212s.
Epistula Apostolorum 19 82 150 159 160 161 167 182 251 271 331.
Epistula Barnabae 79.
Epistula ad Diognetum 31 265-268.
Epitaphium Abercii 337-342.
Evangelio de Felipe 52 53 54 55 90 332.
Evangelium Ebionitarum 34.
Evangelium veritatis 45 95.
Excerpta ex Theodoto 46 50 51 131 164 191 252.

Ignacio Ant.

Ephes.
1,1 249
7,2 29 64 81 171 248
18,2 20 66 78 81 82 174 249
19,1-3 82 175 189-203 230
20,2 64

Magnes.
6,1 171
8,2 175
11 20 27

Rom.
3,2 171
6,3 249
7,3 64

Smirn.
1,1 20 29 64 78 170 172 249

Trall.
9,1 20 64 78 81

Ireneo

Adversus haereses
I 1,1 10 13 26 133
1,2 23
2,1 307
3,4 222
5,5s 50
6,1 49 51 252 255
7,2 47 51 252 255
7,5 50
9,3 50
10,1 10 13 26 117 133
11,1 45
15,3 48 252
20,2 260
21,1 307
21,2 323
22,1 154 155
23,3 40
24,1 40
24,2 42
24,4 43
25,1 39
26,1 39
26,2 34
27,2 56 58
28,1 291
29,1 40
30,11 41
30,12 41
II 8,3 271
13,3 72
13,7 90
14,9 90
17,2 90
19,4 90
22,4 307
28,5s 118
28,7 90
30,9 150 154
35,4 90
III 1,1 296
3,4 38
4,2 14 29 117
5,1 91 117
7,2 323
8,7 274
9,2 69 111 112 258 259
9,3 70
10,2 330
10,3 117
10,4 69 111 117 254 255 291
10,5 117 222
10,6 330 354 355
11,1 38 254 256
11,2 38 256
11,3 255 256
11,4 256
11,5 315 322
11,7 58
12,2 111
12,7 258
12,8 119
12,9 257
12,12 58
12,13 257
14,4 58
16,1 253
16,2 68 69 88 111 112 117 153 167 182 183 256 258 259 260 310
16,3 69 256 258 310
16,4 68 69 221 240 309 310 330
16,5 258 310
16,6 14 28 241 251 253 291 295 311 313
16,7 315 322 354 355
16,8 254 256
16,9 253 256 257
17,1 307
17,3 287
17,4 254
18,1 73 291 315
18,2 257
18,3 259
18,5 257
18,6 283 291

18,7 91 242 273 277 283 288 306 310 312 315
19,1 73 93 118 184 185 259 304 315
19,2 117 118 119 132 133 182 183 258
19,3 68 74 114 167 184 217 218 258 259 291
20,3 259
21,1 35 115 259
21,2 116
21,3 116
21,4 87 115 116 117 147 185 186 235 259 260
21,5 68 69 90 110 111 116 167 182 183
21,6 88 116 218 303
21,7 68 88 91 105 113 133 147 182
21,8 88 113 133 147 187
21,9 69 74 89 111 112 313
21,10 75 76 90 113 149 150 151 155 236 258 273 313 325 326 335
22,1 47 67 68 70 77 113 149 151 217 274 277 313 330
22,2 77 217
22,3 273 276 314
22,4 93 237 276 277 279 280 282 283 284 286 291 305
23,1 291
23,2 274 291
23,3 291
23,4 241
23,5 291
23,6 291
23,7 291 295
23,8 288 291
24,2 150
IV praef. 4 72 148 254 335
4,2 323
6,2 313
6,7 258
7,4 148 150
9,2 258
10,2 112 257
14,1 68
20,1 148 150
20,2 150 241 311
20,3 150
20,4 86 150
20,11 136 354
23,1 68 153
24,1 336
33,1 132 136 323
33,2 68
33,4 73 88 117 118 184 185 188 220 300-309
33,7 13 14
33,9 222
33,11 120 133 301-309
33,12 120 133 301-309
33,13 120 133 301-309
33,14 117 120 133 301-309
34,1 117
34,4 288
35,1 222
35,2 222
39,2 153
39,3 153
40,3 295
V 1,2 47 68 74 154 313 335
1,3 35 73 114 117 147 148 152 167 182 185 303 356
5,1 148 152 335
6,1 72 148 152 335
7,1 257
8,1 73
8,2 72 73
9,1 72
9,4 71
12,3 307
14,1 313
14,2 313
15,2 152 153 335
15,3 132
15,4 152 335
16,1 90 152 153 335
16,2 72 73 315 335 336
16,3 277
17,1 289 293
17,3 277
17,4 277
18,1 73 90 150
18,3 257 293
19,1 93 239 241 259 274 275 277 280 282 283 284 287 290 293 310 314 319 335 360
19,2 90
20,1 14 284
21,1 68 74 274 275 284 295 313
21,2 278 295 319 323
21,3 273 275 319
22,1 327
23,2 277 295 313 314
24,4 278
28,4 149
32 71
33,4 72
36,3 73 336

Epideixis
3 10 14 26 307
5 150
6 14 28 86
7 307
10 150 212
11 148
22 72
30 15 28
31 273 276
32 75 76 92 149 236s 313
33 93 277 278 280s 283 284 287 289 291 293 313 327 360
35 68
36 69 70 111 112 184 258
37 314
39 77 240 311
40 15 23 154
43 130
50 114
51 86 114 153 154
52 259
53 114 147 153 258
54 114 117 217
57 112 132 135
58 132 135
59 70 132 135
60 132 135
64 69 70 111
68 120 121
69 120 121
70 120 121 187
71 154

Justino

Apologia

1,13,3 16
1,21,1 16 26 60 83
1,21,2 60 84
1,22,5 66
1,23,2 144 179
1,30 84 176
1,31,1 66
1,31,7 16 25 66
1,32-33 106
1,32 135
1,32,1 23
1,32,5-11 106
1,32,8 143 178
1,32,9 83 143 178
1,32,10 143
1,32,11 66 83 84 164 362
1,32,12 362
1,32,14 65 66 84 144
1,33,2 109
1,33,3-8 159
1,33,3 60 99 157
1,33,4 60 83 141 156 158 330
1,33,5 141 158
1,33,6 83 84 109 142 157 158
1,33,8 142
1,33,9 144 146
1,36,1 146
1,42,4 16
1,46,5 16 65 66 84 144 179
1,51,1 106
1,54 60
1,54,6 84
1,54,8 66 216
1,59,1 146
1,59,3 145
1,60,6-7 145
1,61 16
1,63,10 178
1,66,2 143
2,6,5 65 179
2,10,8 146

Dialogus

11,4 136
23,3 65 66 179
29,1 145
34,3-6 107
36 94
41,1 179
43,1 65 66 179
43,3-4 106
43,3-7 54
43,7 65 66 129
45-47 84
45 272
45,4 65 66 107 130 250
46,4 17
48,1 84 85 176
48,2 65 66 85 177 249
48,3 17 84 85 177 179
49,1 84 85 177
50,1 65 66 105 178
54,2 83 84 85 105 112 144 177 178
57,3 65
58-60 159
61,1 144
63,1 17 27 65 85 129 179
63,2-65,7 86
63,2-4 106
63,2 83 84 105 106 177 178
64 60
64,5-6 107
64,7 86
66,1 66 67 129 181
66,2-3 130
66,4 65 66 67
67,2 84 86 177
68,4 83
68,5 110
68,6-7 111 115
69-70 60
70,1 104
71,3 110
75,4-76,2 104
75,4 17 66 179 250
76 135 210
76,1 83 84 115 179
76,2 83 84 86
76,7 107 130 180 181 250
77-78 109
78,3 83 84
78,5 65
83 109
83,4 107
84,1-4 109
84,1 66 83
84,2 65 66 83 179
84,3 108 114 115 178
85 109
85,2 17 66
87,2 65 66 179 330
87,3 145
88,1 145
88,3 145 334
88,4 145
88,8 145
97,3-108 268
100,2 17 65 66 250
100,3 65 66 104
100,4-6 268 272
100,4 87 180
100,5 83 87 141 145 326 330
100,6 66
101,1 65 330
105,1 65 66 154 330
113,4 65 66
114,4 105
120,1 65 66
120,2 65 66
126,1 16 26
127,4 65 66 180 330
128 144
128,4 180
132,1 16 26

De resurrectione

46 83 87

Hegesipo 78 226-230.
Marción 55-59.
Melitón de Sardes 18 66 331 332.
Natividad de María

1,1-4,1 342
1,4 351
4,1 342 350
4,2 348 349
4,4-5,1 355
4,4 349
5,2 343
6,1 343
6,2 344 359
6,3 344
7,1-3 344

7,1 343
7,2 359
8,1-9,1 78 345
8,1 319 345
8,2 100
9,1 98 245 342 345
9,2-3 98
9,2 243 245
9,3 98 345
10 98
10,1 346
10,2 347
11,1-2 98
11,2 98 155 157 159
11,3 98 157 158 159
12,1 359
12,2 100 359
12,3 100
13,1 100 292 346
13,2-3 101
13,2 345 346
14,1-2 101
14,2 246
15,1-16,1 101
15,3 345 347
16,1-3 102
17,1 243
17,2 214 243
18,1 243
18,2-3 261
19,1 156 262
19,2 214 262
19,3-20,4 215 263
20,1 123 263
20,4 263

Odas de Salomón 95 205 207-211 292.
Oracula Sibyllina 124 126 127 128 160-162 247 333-339 360.
Teófilo Ant. 148 234.
Testamenta XII Patriarcharum 79 135 332 362.

INDICE ONOMASTICO

a) ANTIGÜEDAD CRISTIANA

Agustín 34 37.
Alejandro Alex. 18 331.
Ambrosiaster 34.
Ambrosio 199.
Andrés de Creta 199 355.

Basilio 199.

Clemente Alex. 46 50 51 126 131 213 243 332 352 353 365.

Efrén 78.
Epifanio 34 35 36 37 38 39 41 42 43 45 48 56 126 128 162 213 243 244 300 349 350 355.
Eusebio 34 35 36 37 38 40 78 199 216 227 228 229 287 308.

Filastrio 35 38 39 42 43 48.
Focio 198.

Hegemonio 37.
Hilario 37 243.
Hipólito 8 22 23 24 30 31 35 37 38 39 41 42 44 45 56 57 59 163 164 165 166.

Isidoro 37.

Jacobo de Kokkinobaphos 352 354 355.
Jerónimo 34 36 37 59 199 225.
Jorge de Nicomedia 354.

Lactancio 95 96 97 132 334.

Mario Victorino 34.

Orígenes 35 36 48 56 60 61 80 199 243.

Ps. Atanasio 162 199.
Ps. Clementinas 31.
Ps. Epifanio 18.
Ps. Gregorio Niseno 125 127 128 131.
Ps. Tertuliano 35 38 39 41 42 43 46 48 56 59.

Quotvultdeus 362.

Severo Ant. 199.

Teodoreto 46 83 170.
Teódoto Anc. 199.
Tertuliano 11 12 26 28 29 30 36 43 46 48 49 50 52 56 57 58 59 118 124 125 127 128 167 168 213 234 238.

Victorino de Pettau 296.

b) AUTORES POSTERIORES

Abel, A. 337 341.
Aeby, G. 175.
Allen Cabaniss 193 195.
Altaner, B. 94 95 264.
Amann, E. 97 155 159 205 214 348.
Andressen, C. 60.
Andriessen, P. 31 265.
Auvray, P. 115.

Bagatti, B. 364.
Bardenhewer, O. 125 221 225 237.
Bardy, G. 37 38 160 229.
Barnard, L. W. 63.
Barthelemy, D. 110.
Batiffol, P. 95 96 97 207 209.
Bauer, J. 96 97 124 155 206 216 337 338 339.
Bauer, W. 37 79 226 229.
Banoit, A. 128 129 130 132 133 153 265 296 301.
Benoit, P. 115.
Bernard, J. H. 95 96 208 210 269 284 292 301 306 307 319.
Bertetto, D. 321 330.
Betz, J. 342.
Blackmann, E. C. 58.
Blinzer, J. 227 229 230.
Bloch, R. 211.
Boismard, M. E. 167.
Bonner, C. 331 332.
Botte, B. 8 25 219 306.
Bover, J. M. 96 207 208 210 269 284 292 301 306 307 319.
Braun, F. M. 45 79 95 167 174 178 182 194 298.

Campenhausen, H. von 234 265.
Cantalamesse, R. 146.
Capelle, B. 13 23 30 237 238.
Carmignac, J. 95 96.
Carol, J. B. 220.
Carpenter, H. J. 25 30 171.
Catanzaro, C. J. 52.
Cecchelli, C. 193 340 357 362 363 366.
Cecchin, A. M. 231.
Cerfaux, L. 40 298.
Chapmann, J. 296.
Charles, R. H. 204 205.
Cignelli, L. 265 290 293.
Connolly, R. H. 22 23 30 207.
Corvin, V. 63.
Cothenet, E. 205 206 210 247 261 338 350 352 357 359.
Cross, F. L. 45.
Cullmann, O. 8 10 11 33 156 245.

D'Alès, A. 209 218 221 306 333 357.
Daniélou, J. 33 34 37 38 39 45 60 61 74 92 94 95 122 132 135 144 159 160 189 192 193 202 204 206 212 213 257 335 338 362 365 366.
De Ghellinck, J. 9.
De Rossi 341.
De Strycker, E. 97 99 156 243-245 261 262 343 344 346 347 349 352 353 354 358.
Decroix, J. 213.
Delius, W. 3 218 225 226 234 292.
Dillenschneider, Cl. 298.
Dix, G. 23.
Dölger, F. J. 333 337 340 341 365.
Doerrie, H. 60.
Doresse, J. 41.
Drewniak, L. 294 295.
Druwé, E. 296 298.
Dubarle, A. M. 298.
Dublanchy, E. 219.
Durand, A. 229.

Endemann, K. 229.
Esche, S. 92.

Feder, A. 66 67 179.
Fernández, D. 201 219.
Ferrua, A. 339 340.
Feuardent 221.
Février, M. P. A. 364.
Flemming, J. 97 207.
Foerston, W. 45.
Fonck, L. 229 264.
Frankenberg, W. 207 208.
Froidevaux, L. 148 149 154 212 302.

Gächter, P. 303 305 315.
Galot, J. 201 218 220 222 307.
Gallus, T. 294 295.
Galtier, P. 300 301 305 306.
Garçon, J. 309.
Geffcken, J. 247 333 338.
Genévois, M. A. 219 276 287 301 309.
Gharlesworth, J. H. 95.
Ghedini, G. 155.
Gila, A. 198 202s 230-233 249.
Goltz, E. von der 171 172.
Goodspeed, E. J. 19.
Gordillo, M. 175 185.
Grabe 321.
Gräff, H. 3.
Grandmaison, L. 95.
Grapin, E. 229.
Greiff, A. 340 341.
Grinza, G. 198 202s 230-233 249.
Guarducci, M. 364.

Hanssens, J. M. 23 31.
Harnack, A. von 21 23 55 56 58 95 127 171 225 333 337 340.
Harris-Mingana 95 96 97 207 208 209 210 211.
Hemmerdinger, B. 13 148.
Hennecke, E. 19.
Holstein, H. 9. 13 14 272.
Holl, K. 23 24 25 127 169.
Hornschuh, M. 19 160.
Houssiau, A. 71 77 147 167 173 179 315.

James, M. R. 216 244.
Jeremías, J. 332.
Jordan, H. J. 119.
Jouassard, G. 3 226 240 241 264 272 280 284 287 289 290 291 305 306 310 316 321 357.
Jourjon, M. 287 289.
Jugie, M. 321 325-327 348 355.

Kasser, R. 41.
Kattenbusch, F. 23 67.
Kelly, J. N. D. 8 10 13 23 169 171.
Kirschbaum, E. 361 363 364.
Kittel, G. 96 97.
Kleist, J. A. 196 265.
Koch, H. 198 217 218 226 227 233-240 242.
Koehler, Th. 307.
Kösters 325s.
Kraft, H. 39.
Krüger, G. 264 331.
Kurfess, A. 247 333 337 338.

Labourt, J. 96 207.
Laurentin, R. 294 295 298.
Le Bachelet, X. 270.
Le Frois, B. J. 195 298.
Lebon, J. 234 237 272 293 296-298.
Lebreton, J. 13 145 146 149 150 154 155 170 171 248 249.
Lehner, F. A. 339.
Leipoldt, J. 45 52 53.
Liboron, H. 39.
Lietzmann, H. 8 10 13 14 23 171 191 192.
Lightfoot, J. B. 191 197.
Lipsius, R. A. 124.
Lods, M. 61.
Loew, J. 92.
Loofs, F. 171.
Lukin Williams, A. 126.
Lyonnet, St. 271.

Machen, J. G. 60 81 365.
Maier, F. W. 229.
Mambrino, J. 149.
Marrou, H. J. 31 265 266 267 268.
Marrucchi, O. 340.
Massuet, R. 71 276 301 305 306 321.
Meinertz, M. 229.
Ménard, J. E. 52.
Michl, J. 94.
Moholy, N. 301 307 309 321 325 326 327s.
Müller, A. 219 266 272 295 305 306 307 308 320 329 333s.

Nautin, P. 18 31 267 279 287 291 323 331.
Nauwelaerts, M. A. 273.
Neubert, E. 3 64 221 229 287 289 319 321.
Newbold, R. 95.
Nielsen, J. T. 278.
Nussbaumer, A. 9.

O'Connor, W. R. 264.
Orbe, A. 38 44 45 46 50 51 53 54 55 72 74 92 108 118 119 122 124 127 128 130 144 146 165 166 179 181 186 187 190 191 195 198 199s 201 206 215 224 250 251 252 253 265 267 277 278 285s 292 314 315 335.
Ortiz de Urbina, I. 78 292 293 321.
Otto, J. C. T. 265 266.

Patton, W. 340.
Pelletier, A. 115.

Peretto, L. M. 156 349 350s.
Plumpe, J. C. 202 206.
Prat, F. 229.
Preuschen, E. 264.
Prigent, P. 46 80 87 104 112 128 129 132 133 135.
Prümm, K. 60 365 366.
Przybylski, B. 218 240 280 301 306 309.
Puech, A. 45 46 59 126.

Quasten, J. 94 95 122 267 342.
Quispel, G. 43 44 45 46 50 164 165.

Rackl, M. 63 64 171 172 195 197 248.
Rahner, H. 306.
Rauschen, G. 265 266 340 342.
Reitzenstein, R. 160.
Resch, A. 128 155.
Restrepo, J. 9.
Reynders, B. 45.
Richard, P. 174.
Rinaldi, G. 94.
Ringgren, H. 45.
Rivera, A. 307 324 328 330.
Rivière, J. 195 196 298.
Rocchi, A. 341.
Roschini, G. M. 321.
Rousseau, A. 148 302 304 354.
Rudolff, K. 95.
Ruiz Bueno, D. 265.
Ruwet, J. 126

Sagnard, M. 13 115 165 166 237 238 244 322 326.
Santos Otero, A. 159 352 354.
Sasse, H. 191.
Schenke, H. M. 45 52 53 95.
Schlager, G. 264.
Schlier, H. 190.
Schmid, J. 167.
Schmidt, K. 38 41.
Schmidt, R. 159 160.
Schoeps, H. J. 34 38.
Schubert, K. 33.
Sebastián, W. 220 304 305 312 314.
Seeberg, R. 19 23 171.
Simón, M. 36.
Solano, J. 340.
Sträter, K. 321.
Strecker, G. 34.
Stys 294 295.
Sylveira 324.

Testuz, M. 57 97 156 215 353.
Till, W. 41 45.
Tisserant, E. 94 205.
Turmel, F. 218.
Turner, C. H. 37.

Unger, D. 219 221 240 284 288 295 305 307 309 312 324 328s.

Vaccari, A. 95 208 209.
Vaillant, M. 212 213.
Van den Eynde, D. 13.
Van Stempvoort, P. A. 97.
Van Unnik, W. C. 45.
Vanovermeire, P. 19.
Vaszink, J. H. 44.
Velázquez 324.
Vielhauer, P. 34.
Vollmer, H. 92.
Vona, C. 19 199 331.
Vouaux, L. 122 124.

Wenger, A. 349 355.
Wilpert, J. 340 341.
Wilson, R. M. L. 45 52 53.
Woollesmbe, K. J. 336.
Wurm, A. 38.

Zaccherini, G. 8 341.
Zahn, T. 19 47 78 79 170s 172 205 225 226 227 228 229 333 340 341.
Zwaan, J. de 207.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «MARÍA EN
LA PATRÍSTICA DE LOS SIGLOS I Y II», DE LA
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL
DÍA 25 DE ABRIL DE 1970, FIESTA DE
SAN MARCOS EVANGELISTA, EN LOS
TALLERES DE LA EDITORIAL
CATÓLICA, S. A., MATEO
INURRIA, NÚM. 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI